UOMINI E IDEE

DANTE
COME PROFETA

di ERNESTO BUONAIUTI

(II EDIZIONE)

Guanda Editore

I.

L'AMORE IN DANTE

Analogamente alle opere canoniche delle grandi tradizioni religiose, la *Divina Commedia* è contesa fra diverse correnti ermeneutiche e fra contrastanti chiese letterarie. Ciascuno cerca di accendervi sopra esclusivistiche ipoteche. Di recente Papini ha creduto di accamparvi su un diritto assoluto e geloso, asseverando che per interpretare Dante occorre essere « fiorentini, cattolici e poeti ». In chi, se non in lui, trovar fuse queste tre qualifiche? Più di recente ancora, un diritto, se possibile più circoscritto, ha creduto di vantare il p. Mandonnet, facendo di Dante un prete mancato, che si è portato, per tutto il resto della sua vita e della sua attività, una nostalgica passione proselitistica e teologale, e che ha impersonato nel simbolo di Beatrice la sua vocazione tradita e rimpianta. Le opere di

Dante sarebbero pertanto opere strettamente teologiche.

E pure il problema di Dante è il più semplice che si possa immaginare! Egli è, unicamente e integralmente, profeta, nel significato etimologico, classico, augusto della parola. E', in altri termini, colui che parla in nome di Dio, e che parlando in nome di Dio, sentendo cioè il senso sacrale della vita e dei suoi valori centrali, l'amore, il dolore, il rimorso, la morte, è tratto, fatalmente, ad una visione escatologicamente reintegratice dell'universo umano, viziato e contaminato dal pervertimento e dalla defezione degli istituti, amministranti le precedenti rivelazioni. Se la Chiesa di Roma, al principio del secolo decimoquarto, fosse stata capace di incorporarsi e di assimilare tutto il fermento profetico ed apocalittico che la grande riforma cisterciense aveva suscitato e che per più di un secolo e mezzo era andato commuovendo in profondità l'organismo cristiano, Dante avrebbe dovuto figurare, con l'*Evangelo Eterno,* nel nuovo canone cristiano. Invece la Chiesa curiale condannò all'ostracismo la tradizione di Gioacchino da Fiore e preferì avviarsi sull'insidioso cammino della speculazione razionale, che è, per essenza, l'avversaria nata della visione carismatica della vita. E il cristianesimo cominciò ad andare alla deriva. La Rifor-

ma stessa del secolo XVI non fu capace di riprendere in pieno e senza compromessi il programma profetico, che è il programma specifico e indeclinabile di ogni reviviscenza religiosa nel mondo mediterraneo. Per questo, anzichè rinnovare la chiesa, la divise e la paralizzò. Noi siamo oggi, dinnanzi al problema religioso, nella necessità imperiosa di rifarci completamente da capo. Può costituire pertanto anche un proficuo avviamento alla placazione della nostra intima e pungente inquietudine religiosa, studiare Dante come espressione suprema dela grande crisi apocalittica del duecento. Lo storico è per definizione il curatore nato delle legittime ipoteche. E la prima vera ipoteca accesa su una grande manifestazione di spiritualità individuale e collettiva è sempre quella che spetta all'età in cui tale manifestazione affiorò dal travaglio e dall'attesa degli spiriti, a cui le tradizioni ufficiali avevano cessato di dare appagamento e riposo. Dante si inserisce in pieno nell'esperienza del suo tempo: proprio per questo la domina da sovrano. Lo storico deve pertanto individuare le zone dell'innesto, per comprendere l'opera del poeta e per valutare il significato del suo insegnamento. Anche se il compito è malagevole, data la abissale difformità del nostro orientamento e della nostra cultura da quelli del Duecento cadente.

* * *

Per misurare questa difformità basta rifarsi senz'altro al primo problema di ogni vita consapevolmente umana: il problema del rapporto dell'io col non io.

Noi lo poniamo e lo risolviamo oggi in termini di pura conoscenza astratta. Il *soggetto* è dinnanzi all' *oggetto* nella posizione del *percipiente* dinnanzi al *percepito*. L' antinomia è colmata dall'atto del pensiero. E la portata di questo assorbimento dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente è variamente calcolata, dal dualismo netto e irriducibile di ogni forma di materialismo al monismo idealistico di ogni soggettivismo, che fa svaporare l'oggetto nella capacità creatrice del soggetto pensante.

Il medio evo non conosce simile formulazione del problema gnoseologico. Il problema degli universali nasce tardi e, pur nelle sue prime delineazioni, non ha valore gnoseologico, ma, si direbbe, morale e sociale. Il dogma trinitario, che del problema degli universali (predicabilità dell'uno nei molteplici) è una esemplificazione tipica, viene prospettato in forma molto diversa in Abelardo, per esempio, e in Gioacchino da Fiore. Per il pri-

mo impone effettivamente un' analisi teoretica della possibilità che il generico si rifranga nello specifico e nel singolo. Per il secondo non impone altro che lo sforzo di realizzare, nella pratica, quella fusione dei molti nell'unità, che costituisce la prerogativa del mistero divino: « Quia ipse Deus in unitate Trinus est, quaesivit semper et quaerit quomodo plures homines et diversi populi convenirent in unum, sciens quod nulla possit esse felicitas, ubi est scissio et diversitas. — Perchè Dio stesso è trino nell'unità, cercò sempre e cerca in quale maniera molti uomini e popoli diversi possano essere ridotti ad unità, sapendo molto bene (si direbbe per esperienza) che non ci può essere felicità dove c'è scissione e dove c'è diversità ».

Il problema del rapporto fra l'io e il non io, fra il soggetto e l'oggetto, non è prospettato dal medio evo in termini di conoscenza: viene prospettato bensì in termini di amore. Naturalmente non c'è amore senza conoscenza. Ma si tratta di sapere se è amando, che si giunge alla conoscenza, o se è attraverso alla conoscenza, che si giunge all'amore. Tutta la cultura moderna, pervasa e assillata da preoccupazioni strettamente gnoseologiche, ma miseramente sprovvista di ogni senso di amore, starebbe a provare che la seconda alternativa è una vana illusione. La conoscenza uccide l'amore: non l'alimenta.

Ma che cosa è esattamente l'amore e quale è la legge intima e fatale del suo sorgere e del suo divenire? Al cuore della spiritualità medioevale sta il quesito: « se sia cosa naturale che l'uomo ami Dio più di se stesso ». Se l'amore è ricerca inquieta di appagamento e di soddisfazione, come l'*amor concupiscentiae* può trasformarsi in *amor amicitiae,* come cioè può una ricerca del proprio godimento, sublimarsi in atto di dedizione volenterosa e dolorosa? Come possiamo chiamare *amore naturale* quello che ci porta ad amare Dio più di noi stessi, a sacrificare noi stessi per amore di Dio? Sant'Agostino, nel famoso passo del L. XIV del « De Civitate Dei », aveva distinto nell'uomo due amori possibili: l'amore di sè, che travalica l'amore di Dio, e l'amore di Dio, che travalica l'amore di sè. Dal primo scaturisce ed è avvivata la città terrena. Dal secondo scaturisce ed è avvivata la città celeste. Come si passa dall'una all'altra? Quali sono i rapporti dell'una con l'altra? Il fondamentale dualismo agostiniano aveva dato a tutta la civiltà cristiana dell'alto medio evo l'andatura drammatica di una lotta che non si risolve. Il monachismo, fuori del mondo, aveva reagito sul mondo, sotto il pungolo e la norma di quella dialettica delle realizzazioni attraverso le antitesi, che appare la metodica sociale caratteristica del Cri-

stianesimo. Ma i grandi istituti usciti dal travaglio diuturno di lunghi cicli di generazioni tendono automaticamente ad adagiarsi staticamente sulle loro pingui conquiste. E alla decadenza del medio evo la visione sociale, così ineffabilmente dinamica del « De Civitate Dei », era logora e anacronistica per le capacità di una chiesa idropicamente cresciuta a dominio mondiale, non fatto di solo spirito. La concezione dei due amori entrava in un laborioso periodo di rielaborazione. Non c'era altro mezzo per conciliarli che esasperarne il dissidio. Fra l'amore di sè e l'amore di Dio, fra l'*amor concupiscentiae* e l'*amor amicitiae* non c'era altra mediazione possibile che l'annullamento dell'io sotto la incombente, divorante e irresistibile pressione del non io.

Il Duecento spirituale, il secolo che ha nutrito Dante, vide due concezioni opposte dell'amore: la prima risolve dialetticamente il dualismo agostiniano, la seconda lo porta, in atteggiamento di fiera resistenza, al più paradossale antinomismo, tentando una reviviscenza di quell'entusiasmo messianico che aveva altra volta generato la società cristiana. Vinse la prima. E la grande tradizione cristiana fu colpita a morte. Ma Dante ci rimase testimone sovrano del memorando duello.

Possiamo chiamare le due concezioni contendenti, la prima, concezione *fisica* (nel significato etimologico, cioè *naturale*) dell'amore; la seconda, concezione *estatica* (anch'essa nel significato etimologico, cioè *folle* e *irrazionale*) dell'amore.

Della prima è teorico completo e insuperabile, san Tommaso. Aveva sentenziato Aristotele nella sua *Etica a Nicomaco* (IX, 4) che «i nostri rapporti di affetto con le persone amate sembrano trarre natura e fisionomia dall'amore che noi portiamo a noi stessi». Il Vangelo aveva invece affermato tutt'altra cosa. Aveva cioè proclamato che il vero modo di amare noi stessi è di odiare noi stessi per amore degli altri: di non cercare cioè noi in noi stessi ma noi stessi nell'amore degli altri: «per ritrovare l'anima e la vita, bisogna prima averla rinnegata e gettata allo sbaraglio» (Lc. XVII, 33). Che un giorno un grande e illustre maestro cristiano avrebbe tentato, attraverso una lambiccatissima costruzione sillogistica, la combinazione sintetica delle due posizioni assolutamente antitetiche, ecco un evento che nessuno avrebbe mai osato sognare.

San Tommaso ha compiuto il tentativo. Per comprendere la portata concreta e vitale del suo ragionamento, come, più genericamente, per comprendere la concretezza del

problema dell'amore di Dio, in tutto il medio evo, bisogna tenere ben presente che per gli spiriti del medio evo, infinitamente più che per noi usi a veder Dio attraverso gli schemi astratti della speculazione cosmogonica, Dio è per eccellenza l'Essere reale, personale, vivente. Di modo che per lo spirito medievale il problema dell'amor di Dio è la quintessenza ipostatizzata del problema quotidiano del nostro amore del prossimo.

Ragiona dunque san Tommaso: « Amare Dio sopra ogni cosa, più di sè stessi, è cosa naturale, non solamente all'angelo e all'uomo, ma ad ogni cosa creata, nella misura in cui può amare o sensibilmente o naturalmente. Di fatto, quelle che sono le inclinazioni naturali possono essere riconosciute negli atti che si compiono naturamente, indipendentemente da ogni deliberazione. Nel mondo della natura infatti ciascuna cosa opera a norma dell'attitudine e della potenzialità ad essere, a propria volta, foggiata. Ora noi constatiamo che ogni parte di un tutto, tratta da una tal quale inclinazione naturale, opera in vista del bene del tutto, anche con pericolo e danno proprio. Ecco così la mano aperta alla spada per la difesa della testa, da cui dipende la vita di tutto il corpo. Per cui è cosa naturale che ciascuna parte, a suo modo, ami il tutto più di se stessa. Allo stesso modo, a

norma della medesima inclinazione naturale, e secondo quella ch'è la virtù civica, il buon cittadino si espone volenterosamente al pericolo di morte, per il bene collettivo. Ora è chiaro che Dio è il bene comune di tutto l'universo e di tutte le sue parti. Dal che risulta che ogni cosa creata ama a suo modo naturalmente Dio più di se stessa: le cose insensibili cioè per forza cieca di natura, i bruti animali attraverso la loro vita sensitiva, l'uomo, creatura ragionevole, attraverso quell'amore intellettuale, che chiamiamo carità» (*Quodl.* I, a 8; cfr. *Summa Theol.* I.ª q. 60, a. 5; I.ª II.ªᵉ q. 109 a. 3).

L'uomo dunque ama Dio più di sè in virtù di una legge naturale che esercita il suo infallibile e incontrollabile imperio sull'universa creazione. Uscito dalle mani di Dio il mondo costituisce un tutto con lui. Amando Dio, le cose amano in fondo la totalità e il coronamento di sè stesse. Non potrebbero non amarli. Pertanto nell'amore delle cose verso Dio è Dio che ama se stesso, perchè l'universo, considerato in ciascuna delle sue parti, appartiene a Dio, è di Dio, viene da Dio e torna in Dio. «Poichè ogni cosa creata, naturalmente, nella misura in cui è, è di Dio, ne segue che l'angelo e l'uomo, tratti da una carità naturale, amino Dio sopra tutto, più di sè stessi» (I. q. 60 a. 5).

Ma allora come va che l'uomo, unico fra gli esseri, sbaglia nella scelta degli oggetti da amare ed è capace di rivolgersi a termini di amore che lo allontanano da Dio, invece di appropinquarlo a Lui? Qui l'antitesi agostiniana dei due amori, fra cui non c'è conciliazione possibile senza distruzione dell'uno o dell'altro, viene sciolta dialetticamente, mercè un processo di semplice chiarificazione nozionale.

« Il bene della parte, insegna san Tommaso, è subordinato al bene del tutto. Pertanto, nello stato di natura integra, l'uomo subordinava l'amore di sè all'amore di Dio, come al fine ultimo. E al medesimo amore di Dio subordinava l'amore di tutte le altre cose, amando così Dio più di sè e più di tutto. Ma nella condizione della natura corrotta l'uomo manca a questo segno, sotto lo stimolo della inclinazione della volontà razionale, la quale, a causa del corrompimento della natura, segue il bene individuale, qualora non sia guarita e reintegrata in virtù della grazia di Dio » (I.ª II.ªᵉ q. 109, a. 3). Si direbbe che, secondo san Tommaso, vi sono negli esseri ragionevoli come due piani di inclinazione e di appetizione. Il piano naturale li porta automaticamente ad amare Dio più di sè stessi. Il piano razionale, in cui è l'orma mortifera e pestifera della colpa originale, li induce a fare

svaporare la tendenza a Dio in tendenza al bene generico, che come tale non può essere ricercato ed amato con amore puro e disinteressato. Donde l'amore del proprio essere sussistente prende il sopravvento sull'amore di Dio e l'egoismo sopraffà l'altruismo. Come l'intelligenza, nel sistema di Bergson, costituisce un arresto di sviluppo e una fossilizzazione statica dello slancio vitale, così in san Tommaso la « rationalis voluntas », ferita dal peccato d'origine, arresta ed impaccia e devia la « naturale » tendenza della creatura ragionevole verso l'Assoluto personale, Dio. Ma è uno squilibrio nella capacità guidatrice; è una deformazione e una contraffazione di una tendenza naturale al bene; non è un rovesciamento integrale e un corrompimento radicale, sanabile solo mercè un'amputazione e una resecazione spietate. In ogni azione umana, nel più mostruoso peccato, è sempre a Dio che tende inconsapevolmente la volontà del peccatore. « Un peccatore qualsiasi, per il fatto che agogna e sogna un bene precario, va verso Dio, nella cui partecipazione è la radice di ogni bene. Per il fatto però che si protende verso quel bene precario in una misura non ordinata, si allontana da Dio, vale a dire dalla norma della Sua giustizia » (*De malo*, q. XVI a. 3 ad 1um). Sicchè par lecito concludere che secondo san Tomma-

so il problema dell'amore si pone per l'uomo come un problema di distribuzione gerarchica di valori. L'aspirazione amorosa a Dio è la legge ferrea che avvolge l'universo in un unico movimento ascendente verso l'Essere che ha posto fuori di sè l'Esistente. Ma la legge ha interruzioni e sobbalzi. La ragione contaminata dell'uomo può imporre al suo amore mete disdicevoli e termini sproporzionati. Quella grazia che san Tommaso postula necessaria, perchè anche l'uomo si ricollochi nel piano generale della retta aspirazione affettuosa verso Dio, non ha tutta l'aria di essere, puramente e semplicemente, un retto senso della ragione, non difforme da quello che avrebbe potuto costituire il sogno equilibrato di uno stoico o di un platonico? L'amore, nella Scolastica, è un *trovarsi* razionale, nella sinfonia che l' universo scioglie, protendendosi verso il termine del proprio anelito al bene, Dio.

Secondo la concezione estatica invece l'amore non è un *trovarsi* mercè l'applicazione della valutazione equa, ragionevole e insieme sopranaturale ai vari oggetti di amore, bensì un *ritrovarsi*, dopo lo smarrimento integrale e la morte, nell'oggetto amato e per l'oggetto amato. « Micidiale e soavissima ferita l'amore! » proclama san Bernardo. E tutta la scuola cisterciense, e quella francescana

poi, lo ripetono in coro con lui. Nella concezione fisica il senso profondo dell'unità universale fra tutti gli esseri usciti dalle mani di Dio e tornanti al cuore di Dio, è la ragione sostanziale e l'ideale dell'amore. Nella concezione estatica invece la dualità è data come elemento necessario. Lo aveva già detto Gregorio Magno: « L'amore non si dà se non si esce da sè verso un altro ». E tutta la tradizione mistica medievale lo ripete. Data l'esasperata coscienza della relazione dualistica che è nell'amore, l'amore non può essere che annichilimento volontario — dono gratuito — dell'uno nell'altro. Dio stesso ne ha fatto l'esperienza: « l'amore, insegna Bernardo ai suoi monaci, ha trionfato persino di Dio ». Chi, dopo ciò, può sinceramente e onestamente pretendere che l'amore possa comunque soggiacere al controllo e al giogo della razionalità? L'amore è un sovrano dispotico: e il primo suo servo è il « principale nostrum », l'intelletto. Lo dice infinite volte san Bernardo nei suoi memorandi commentari al Cantico dei Cantici: « L'amore ignora il giudizio della ragione ». E l'ordine dell'amore è l'ubriacatura, un' ubriacatura che deve assuefarsi a salire in sublimità, passando dalla sensibilità ai più alti vertici spirituali. « Perchè siamo carnali, e siamo nati dalla concupiscenza carnale, è necessario che

i movimenti della nostra cupidigia, cioè del nostro amore, comincino dalla carne » — ammette, audacemente, san Bernardo, nella sua lettera al priore Guignone. La vita non è altro pertanto che una incessante risurrezione dalla continua morte dell'amore, il quale aspira a librarsi sempre più in alto nei cieli della spiritualità. L'amore è pertanto il fine supremo dell'esistenza. Gilberto di Hoy, il continuatore di san Bernardo nel commento alla Cantica, lo dice in termini di una tale spontanea e incisiva finezza, che noi siamo indotti a proporci un suggestivo quesito. Siamo indotti cioè a domandarci se essendo l'arte, non esteriore tecnica di formulazione, bensì diretto e immediato contatto dell'anima con i grandi valori della vita, con l'amore innanzi tutto, lo « stil nuovo », così meravigliosamente definito da Dante in risposta a Bonagiunta da Lucca (Purg. XXIV, 52 e s.), non è nato la prima volta nelle celle dei monaci cisterciensi.

Dice Gilberto: « l'amore è più in alto di ogni grazia. L'amore è fondamento e termine. L'amore è al principio e alla fine di ogni esistenza. L'amore rappresenta la pienezza della legge. All'amore nulla è sufficiente: nulla che sia inferiore a lui e sia diverso da lui. L'amore è incapace di saziarsi da sè. E pure l'amore non può nutrirsi d'altro che di

sè stesso. L'amore è il proprio pascolo. Esso è come l'olio: cessa di espandersi solamente quando manchi spazio alla sua espansione. Ma anche allora non si lascia circoscrivere e costringere. L'amore non vuole fare altro che amare e il suo destino mirabile è quello di divorare la propria avida, inesauribile fame ».

La grandiosa e sublime concezione estatica dell'amore, che pervade tutta la mistica cisterciense (non a caso la carta costitutiva della Riforma di Citeaux si chiama *Charta Charitatis,* e non a caso la figura della donna per eccellenza, Maria, di cui Beatrice sarà una rifrazione più umana, dà il nome a tutti gli edifici di culto dell'ordine cisterciense, dell'ordine cioè che rompe la costituzione del mondo medievale, nel quale la donna non ha parte, e inaugura il nuovo « stato ») si trasmette nel movimento francescano, che di Citeaux e dei suoi profeti è la realizzazione apocalittica.

Canta Jacopone da Todi:

> « Per comperare amor - tutto aggio dato:
> lo mondo e mene - tutto per baratto.
> Se tutto fosse mio - quel ch'è creato
> Dariolo per amor - senza onne patto.
> E trovomi d'amor - quasi ingannato,
> chè, tutto dato - non so dove so tratto:
> per amor so desfatto - pazo sì so tenuto
> ma perchè so venduto - de me non ho valore . . .
> Amor de caritate - perchè m'hai sì ferito?
> Lo cor tutt'ho partito - ed arde per amore.

Arde ed incede - nullo trova loco,
non può fugir - però che d'è legato,
sì se consuma - come cera a foco;
vivendo, more - languisce stemperato,
domanda di poter — fugire un poco
ed en fornace - trovase locato.
Ohimè, dò so menato? - A sì forte languire?
Vivendo sì, è morire - tanto monta l'ardore ».

Quando i due atteggiamenti al cospetto del problema dell'amore, l'atteggiamento che abbiamo definito « fisico » e l'altro che abbiamo definito « estatico », entrano nelle scuole filosofiche, si traducono in un problema di natura psicologica: a quale delle due facoltà dello spirito umano, l'intelletto o la volontà, spetta il primato? I domenicani opteranno per il primo (è la trascrizione antropologica della concezione fisica dell'amore). I francescani per la seconda (è la trascrizione antropologica della visione estatica dell'amore).

Ma il sustrato e il presupposto del quesito metafisico affiorano di quando in quando nelle disputazioni scolastiche, rivelando eloquentemente lo stato d'animo dei due ordini religiosi, che nel duecento si contendono l'interpretazione ufficiale della spiritualità cristiana. Tra le *questiones parisienses*, disputate verso il 1302 e il 1303 fra il misticismo intellettualistico di Maestro Eckehart domenicano e il misticismo volontaristico di Maestro Gonsalvo di Valboa francescano, re-

centemente pubblicate, una ve n'ha di inestimabile significazione. La *quaestio* è così formulata: « utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via - se la lode di Dio in paradiso, cioè nella patria del cristiano, sia cosa più insigne e più nobile dell'amore di Lui nel pellegrinaggio terreno ». Il domenicano è per il sì: la funzione dell'intelletto nella visione beatifica è la più alta meta cui possa aspirare e che possa attingere la creatura ragionevole. Il francescano è per il no: c'è qualcosa di più alto e di più nobile che vedere e lodare Dio: ed è il consumarsi nel suo amore, il morire e il rinascere ogni giorno nella dedizione amorosa.

Vale la pena di riferire il ragionamento di Gonsalvo: « si deve riconoscere che se l'amore nella via e la lode in patria siano considerati rigorosamente in sè e nei loro elementi essenziali, l'amore nella via è cosa più nobile della lode nella patria, anzi, diciamo meglio, della visione nella patria, perchè quell'atto è semplicemente più nobile di un altro che un qualsiasi retto movimento di desiderio non indigente e sufficiente a se stesso, preferirebbe all'altro. Ho detto non indigente, perchè in pratica quando si è in condizione di indigenza, un bene minore viene preferito a uno maggiore. L'ha detto anche Aristotele: per un poveraccio è cosa preferibile acqui-

star delle ricchezze che far della filosofia. Ma per un poveraccio! Ora un desiderio retto, costituito in stato di autosufficienza (e per un francescano questo era lo stato naturale) deve preferire ed anteporre l'amore di Dio nel cammino della vita alla visione di Dio in paradiso. Altrimenti non sarebbe un desiderio retto. Infatti non è un desiderio retto quello che antepone un bene finito e minore a un bene infinito e maggiore. Ora farebbe precisamente questo chi anteponesse la visione di Dio in patria all'amore di Dio nella via. In tal caso infatti costui mostrerebbe così di amare qualcosa di diverso da Dio, nella fattispecie la visione di Dio, più di Dio stesso, e di anteporla a Dio. Sta di fatto che chi ama la visione di Dio più del suo amore, è più disposto ad essere privo dell'amore di Dio, anzichè della visione di Dio. Ma evidentemente chi è disposto a privarsi dell'amore di Dio, non ama Dio. Donde si ricava che chi antepone la visione all'amore di Dio preferisce esser privo di Dio, anzichè della visione di Dio. Per cui vuole e ama più tosto la visione di Dio, che Dio. Non si può amare di più la visione di Dio anzichè il suo amore, senza amare la visione di Dio più di Dio stesso. E simile desiderio non è retto. Al contrario, quando si ama l'amore di Dio più della sua visione, non vuol dire che si ami qualcosa di di-

verso da Dio, più di Dio stesso. Concludiamo: in un retto orientamento della vita, l'amore di Dio nell'aspro cammino della vita è cosa ben più nobile della visione di Dio nella patria celeste! ».

Se Dante è stato a Parigi, come non spregevoli indizi lasciano validamente supporre, e se il suo viaggio a Parigi ha avuto luogo nel primissimo tempo dell'esilio, il randagio poeta potrebbe aver assistito nel « vico degli Strami » a questa sorprendente disputa fra il domenicano e il francescano, sul valore rispettivo della conoscenza e dell'amore.

Comunque, Dante non aveva alcun bisogno di andare ad apprendere a Parigi quali erano gli indirizzi contrastanti della teologia domenicana e della mistica cisterciense-francescana. Egli li aveva avuti a portata di mano rappresentati il primo, quello scolastico-domenicano, dall'insigne maestro di Santa Maria Novella, frate Remigio dei Girolami, il secondo, quello mistico-francescano, dal famoso maestro provenzale, tutto dominato dallo spirito del gioachinismo, Pietro Olivi, a Santa Croce.

I due insegnamenti si sono mescolati, non fusi, nell'anima di Dante. Dante li ha portati nel proprio spirito, vivi e operanti l'uno e l'altro, senza riuscire a risolverli e amalgamarli in un'unica sintesi. Come avrebbe po-

tuto farlo, data l'antagonistica polarizzazione dell'uno e dell'altro? C'è da domandarsi più tosto se la grandezza del dramma dantesco; la permanente vitalità del suo messaggio; la imperitura significazione della sua opera; non sgorgano appunto dal fatto che il poeta si porta in cuore le due visioni antitetiche, che hanno travagliato e squassato la nostra spiritualità del Duecento. C'è da domandarsi più tosto se, come ogni grande creazione dello spirito umano, la creazione dell'Alighieri non deve la sua sublime capacità normativa alle intime sue incoerenze; se, sopra tutto, essa non ha un'incalcolabile validità nella nostra tradizione storica, perchè è fondamentalmente costituita sullo instabile equilibrio di due prospettive eterogenee, quella della spiritualità medievale cadente e quella della prima Rinascita, che prende nome e norma dal sogno profetico di Gioacchino da Fiore.

D'altro canto occorre sforzarsi di inserire e di innestare il travaglio culturale di Dante sul piano di sviluppo della sua vita sentimentale ed affettiva, per coglierne le reciproche interferenze e le scambievoli azioni, sopra tutto per spiegare quelle espressioni simbolistiche che gli affetti di Dante hanno assunto negli orizzonti della sua visione poetica.

Dante ha seguito le lezioni di Pietro Olivi negli anni della permanenza di questo a San-

ta Croce: il biennio 1287-1289. Le concezioni del mistico francescano, quelle concezioni di cui abbiamo cercato di individuare la linea e gli orientamenti, hanno offerto a Dante lo schema ideale nel quale egli ha potuto inquadrare il suo amore per Beatrice. Proprio in quel torno di tempo Beatrice è scomparsa dalla terra. La morte mistica che è in ogni trasporto d'amore, secondo la visione cistercìense-francescana, sprofondava nella consapevolezza sbigottita di una irreparabile lacerazione fisica. Il sorriso di una donna pietosa veniva a lusingare l'afflitto animo del poeta. E in pari tempo l'insegnamento tomistico di Santa Maria Novella, con la sua concezione « fisica » dell'amore, veniva a sostituire, nell'intelletto di Dante, il dramma palpitante dell' « amore estatico » con la staticità razionale dell' amore universale, disciplinato dalla ragione. Dante stesso ricorderà più tardi: « come per me fu perduto lo primo diletto de la mia anima, io rimasi di tanta tristizia punto, che conforto non mi valeva alcuno. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente che si argomentava di sanare, provide, poi che nè 'l mio nè l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato

s'avea... E sì come esser suole che l'uomo va cercando argento e fuori della intenzione truova oro, lo quale occulta cagione presenta, non forse sanza divino imperio; io, che cercava di consolarme, trovai non solamente a le mie lagrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E immaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva imaginare in atto alcuno, se non misericordioso... E da questo imaginare cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti » (Convivio, II, 12). Era proprio il torno di tempo in cui splendeva più alta a Santa Maria Novella la fama di Remigio de' Girolami, allievo ed amico di Tommaso d'Aquino, commentatore anche lui del Cantico dei Cantici e autore di trattati sull'essenza delle cose, e in cui lo *studium solenne* dei domenicani era innalzato al grado di *studium generale*. Dante dovette compiere sotto di lui un assiduo tirocinio. Gli apparve più tardi come una defezione. E come nelle vie dell'esilio dovette tante volte risollevarsi su dalla polvere della sua dura randagia esistenza e dall'ammaliamento di tante povere e precarie passioni carnali, l'*amor*

amicitiae di Beatrice, nato e purificato nella morte, così altrettante volte dovette sollevarsi, fino alla suprema visione del Paradiso terrestre, su dai ritorni prepotenti della visione tomistica dell'universo e delle sue leggi, la visione della *Ecclesia spiritualis* gioachimita, descritta da Pietro Olivi, e identificatasi, sotto il diuturno travaglio della meditazione e del rimpianto, nel cuore e nella visione del poeta, con la creatura di sogno, incontrata e riveduta fra Santa Maria Novella domenicana e Santa Croce francescana.

* * *

Il primo incontro di Dante, novenne, con Beatrice, poco meno che novenne, era stata una morte e una risurrezione. « Apparve, racconta Dante a principio della *Vita Nuova*, vestita di nobilissimo colore, umile e onesto, sanguigno, cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima etade si convenia. In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sì fortemente, che apparia ne li menimi polsi orribilmente; e tremando disse queste parole: ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur michi ».

Quando nel 1293 Dante scrive la *Vita Nuo-*

va, egli ha ancora pieno lo spirito di reminiscenze gioachimitiche. Persino la terminologia se ne risente. E l'apparizione di Beatrice fanciulla egli la rievoca con parole che arieggiano le proposizioni con le quali, da Gherardo di Borgo San Donnino in poi, i gioachimiti alludevano al trapasso dall'economia dei due Testamenti canonici alla nuova età dello spirito: « la vita era uscita dai due Testamenti perchè divenissero Vangelo eterno: circa MCC annum incarnationis dominicae exivit spiritus vitae de duobus testamentis, ut fieret evangelium eternum ». L'amore è come la rivelazione: presuppone e implica un trapasso mortale. Dante sente così intensamente la violenza devastatrice dell'amore che uccide e risuscita, che ne proietta la virtù mortifera e prodigiosa al di là e al di sopra degli stessi eventi sensibili ed empirici. Beatrice ha agito su di lui incosciente molto prima che si incontrassero fanciulli.

Lo giorno che costei nel mondo venne,
secondo che si trova
nel libro de la mente che vien meno,
la mia persona pargola sostenne
una passion nova,
tal ch'io rimasi di paura pieno;
ch'a tutte mie virtù fu posto un freno
subitamente, sì ch'io caddi in terra,
per una luce che nel cuor percosse:
e se 'l libro non erra,
lo spirito maggior tremò sì forte,
che parve ben che morte
per lui in questo mondo giunta fosse.

Su questa canzone (*Rime*, LXVII) il p. Mandonnet si è lungamente sbizzarrito, per scoprirvi un'allusione simbolica alla iniziazione battesimale di Dante, come si è sbizzarrito a suo agio sul racconto della *Vita Nuova* (XII) in cui Dante parla di « uno giovane vestito di bianchissime vestimenta » apparsogli in sonno, per scoprirvi un padre spirituale, naturalmente domenicano, che gli impone le condizioni necessarie per salire agli ordini minori.

Tutta questa esegesi è superflua. Dante sente profondamente la potenza mortifera dell'amore e ne anticipa poeticamente l'azione all'istante in cui Beatrice, la creatura fatale, ha dischiuso le pupille alla luce. Poi, da quando Dante si è imbattuto in lei la prima volta, ogni incontro sensibile con lei, ogni sua ricomparsa nel mondo beato, sono, invariabilmente, per Dante, esodo violento dalla vita e dalla sensibilità. « Amor vulnus et languor » aveva detto san Bernardo: amore è morte, aveva cantato la mistica francescana:

Ch'Amor m'assale subitanamente,
sì che la vita quasi m'abbandona:
campami un spirto vivo solamente,
e que' riman perchè di voi ragiona.
Poscia mi sforzo, chè mi voglio atare;
e così smorto, d'onne valor vòto,
vegno a vedervi, credendo guerire:
e se io levo li occhi per guardare,
nel cor mi si comincia uno tremoto,
che fa de' polsi l'anima partire.

(*Vita Nuova*, XVI).

Qual io divegno sì feruto, amore,
sailo tu, e non io,
che rimani a veder me sanza vita:
e se l'anima torna poscia al core,
ignoranza ed oblio
stato è con lei, mentre ch'ella è partita.
Com'io risurgo, e miro la ferita,
che mi disfece quand'io fui percosso,
confortar non mi posso
sì ch'io non triemi tutto di paura.

(*Rime*, CXVI).

E quando nell'alto del paradiso terrestre Dante ha confessato la sua colpa e sta per ricevere, dopo l'immersione nel Lete, la rivelazione dei destini della Chiesa, egli cade vinto al cospetto di Beatrice (*Purgatorio*, XXXI, 88).

Dante esprime e canta così su motivi suggeriti dalla mistica cisterciense-francescana il suo romanzo d'amore. Santa Croce ha dato il lessico e le immagini al suo trasporto amoroso. Ma la sua ispirazione poetica è di tale prodigiosa potenza da saper tradurre in canto anche l'insegnamento di Santa Maria Novella.

Nel cielo del Sole san Tommaso, dopo aver tessuto in termini di francescanesimo gioachimita il panegirico del Serafico (*Ascesi* deve essere detta *Oriente*, a norma della credenza degli spirituali che Francesco fosse l'angelo del VI sigillo, veniente dall'*Oriente* del Sole, con le stigmate del Redentore), traduce in versi magnifici l'epopea della creazione, che è il primo atto del dramma d'amo-

re che porta lungi da Dio le creature che a Lui, sotto il pungolo dell'amore, ritorneranno fameliche e beate.

Secondo la concezione dell'Aquinate, nella quale il meccanismo aristotelico e l'esemplarismo platonico si erano armonicamente accoppiati al provvidenzialismo mistico cristiano, il mondo delle realtà così incorruttibili come corruttibili, immateriali e corporee, rappresenta il concretarsi esteriore di idee archetipe, che Dio, contemplando sè ed amando l'ipostatica contemplazione di sè, fa erompere dalla propria infinita realtà, ed obbietivizza, per quella sua misteriosa virtù di suscitare e porre in essere al di fuori quanto sia apparso possibile e conveniente all'espansione irresistibile del suo amore operoso. Dio, aveva scritto l'Angelico, conosce perfettamente la propria essenza. Onde l'esplora in tutta la misura in cui essa è indagabile. Ma la essenza divina può essere conosciuta, non solamente per quel che essa è in sè, bensì anche in quanto è partecipabile, in un grado qualsiasi di somiglianza, dalle creature. Ora ciascuna creatura appartiene ad una determinata specie, per cui, in qualche modo, realizza una somiglianza colla divina essenza. Onde, in quanto Dio conosce la sua essenza come estrinsecamente partecipabile, in un determinato modo, da una particolare natura, la co-

nosce di fatto come un prototipo razionale e ideale, rispondente a questa creatura. Lo stesso dicasi di tutte le altre creature. Pertanto appare chiaro che Dio intende i molteplici prototipi razionali delle creature possibili, e intendendoli, li pone nella realtà, li crea fuori di sè, li colloca, autonomi, nel ciclo sinfonico dell'esistenza universa.

Ma la creazione del cosmo esce da una decisione libera, sebbene non capricciosa e irrazionale, della volontà divina. La causa del volere infatti è un fine da conseguire: ora il fine della divina volontà è la sua intima e sconfinata bontà. Per cui in Dio la causa del volere, è il suo stesso volere. Di tutte le realtà volute da Dio, nessuna può pretendere di essere causa adeguata e determinante della divina decisione auto-cosciente; ma ciascuna di esse è causa dell'altra, onde dal concatenamento infrangibile della loro reciproca solidarietà, si svolge l'ordine totale, verso la realizzazione del divino programma nel bene. Per questo, Dio, volendo l'uno, vuole il tutto. Non sarà necessario pertanto supporre la discontinuità di una successione qualsiasi nel misterioso atto della divina intelligenza e del divino volere. Poichè là dove è la semplicità non scomponibile di un'unica, ineffabile decisione dinamica di Dio, è impossibile scoprire traccia di una successione discorsiva. Dio,

con istantaneo moto della sua essenza inanalizzabile, vuole di colpo, e la sua bontà e il tutto che deve intesserne ed espanderne il poema nello spazio e nel tempo, dappoichè la sua azione non si distingue dalla sua essenza.

La successione abbraccia invece i rapporti delle cose che, germinate misteriosamente dall'unico atto creatore di Dio, si riproducono nei cerchi sempre più larghi delle varie fogge dell'esistenza.

Ecco da prima le essenze angeliche, specchianti più da presso nella loro consistenza incorporea, e quindi incorruttibile, lo splendore immacolato della divina semplicità. E inpoi, degradanti verso forme di esistenza inferiore, le altre specie contingenti, tutte realizzando a lor modo, sotto l'egida e il modello degli archetipi, la rassomiglianza con Dio, contaminata dall'azione delle influenze naturali. La varietà indefinita degli esseri è pertanto, nella luce della speculazione tomistica, il risultato mirabile dell'innestarsi delle causalità seconde, tra cui la virtù delle sfere celesti ha posizione preminente, sul concretarsi progressivo delle idee divine. In virtù di questo immenso innesto cosmico, compaiono negli esseri le imperfezioni della loro essenza e della loro capacità dinamica.

La parziale partecipazione al prototipo divino, sotto l'azione perturbatrice della natura, artefice maldestro, a cui la mano trema e vacilla nell'atto stesso di cooperare all'esplicazione del puro disegno di Dio, costituisce la spiegazione adeguata delle innumerevoli deficienze che l'occhio dell'esplorazione sensibile e l'intuito della percezione sentimentale scoprono nei tessuti dell'esistenza universale. Tutta la natura irragionevole, assevera nettamente san Tommaso, sta di fronte a Dio creante e provvidente, come lo strumento ed il mezzo stanno nelle mani del principale agente. Nessuno creda di poter uguagliare le modalità cui soggiace il funzionamento delle cause particolari, al metodo d'attuazione della causalità universale. Possono sussistere momenti e atteggiamenti dell'esistenza che si sottraggono all'ordine della causalità particolare: la causa universale ha invece un dominio illimitato e incondizionato. Le cause particolari possono scontrarsi e neutralizzarsi a vicenda: l'acqua può arrestare l'azione del fuoco. Ma l'armonia della causalità prima ed universa ha uno spiegamento infallibile, la cui realizzazione perfetta non può venir meno, per il fatto che la totalità dei motivi ne sfugge alla nostra circoscritta e lacunosa capacità di osservazione.

Le realtà sono come dei servi che Dio dirige ad una meta comune, per vie lungo le quali ciascun viandante ignora il cammino, la provenienza, il destino dell'altro.

Quelle stesse lacerazioni di simmetria e quelle stesse lacune, che i nostri sguardi fievoli scorgono nella trama delle esistenze sensibili, rivelano la mano di una causalità superiore. Sono infatti le cause limitate e circoscritte che mirano ad escludere dagli oggetti sottoposti al loro influsso i difetti che, esse lo intuiscono, sarebbero funesti ed irreparabili, in rapporto alle loro limitate capacità d'azione e di risanamento. Ma la causalità prima ed universale può impunemente permettere, agli strumenti della sua operazione, di introdurre nella trama della realtà cosmica le imperfezioni e i difetti della loro tarda virtù di produzione, poichè sa che potrà tutti integrarli e superarli, nella immancabile convergenza finale del male nel bene, della morte nella vita, del dolore nella gioia.

Alla limpida descrizione tomistica del procedimento delle cose da Dio può porsi a fronte la teoria tomistica dell'amore fisico, che vede nel mondo una turba sconfinata di esseri, riguadagnanti, sotto il pungolo di un'unica forza, il porto in Dio. Essa è esposta da Virgilio nel canto XVII (91-139) del Purgatorio e poi da Beatrice nel canto I (103-140) del Paradiso.

Beatrice stessa, nel canto XXIX del Paradiso, riassume le due fasi del poema cosmico, la fase dell'eruzione creativa e la fase della ricapitolazione nell'amore, alla luce dei principî tomistici. E' il poema attraverso il quale « s'aperse in nuovi amor l' etterno amore ».

Ma come nell'animo di Dante l'intellettualismo tomistico e il volontarismo cisterciense-francescano si mantenessero giustapposti, senza elidersi nè sopraffarsi, appare dalla contraddizione in cui è lasciata cadere Beatrice, quando, nel canto XXVIII del Paradiso, spiegando il movimento dei cerchi angelici, afferma una volta tomisticamente che l'amore poggia sul conoscere (« si fonda — l'esser beato ne l'atto che vede, — non in quel ch' ama, che poscia seconda » vv. 109-111) e afferma un'altra volta francescanamente che il conoscere poggia sull'amare (« il cerchio che più ama e che più sape » v. 72).

Siamo ad ogni modo nel mondo dell'esposizione teoretica. Quale delle due concezioni sollecita più intensamente lo spirito del poeta, quando egli traduce nella luce delle sue evocazioni fantastiche drammi d'amore che hanno più potentemente commosso la sua sensibilità o quando evoca i momenti della propria tragedia sentimentale, appesantita e oscurata dalle vicende di una lacrimevole odissea politica?

Possiamo rispondere senza molta difficoltà. Nel secondo cerchio dell'inferno Dante associa nel medesimo vortice uraganico della bufera « che mai non resta » i corpi di Paolo e di Francesca, « sì al vento leggieri ». Vien fatto di domandarsi se l'averli immaginati così, « menati » ancora dal loro amore peccaminoso, non risponde in qualche modo al presupposto bernardiano, che ammette anche nella voluttà una possibilità di sublimazione, che fa anzi, della dedizione mortifera che è nell'amore carnale, il primo indeclinabile varco all'amore più alto. (Inf. V).

I termini vaghi e misteriosi con cui Dante accenna al destino oscuro di Pia dei Tolomei (Purg. V), cui la morte violenta è stata possibilità di purificazione, fan pensare così anch'essi, se in tanto la morte violenta l'ha spinta in Purgatorio, in quanto essa è stata l'equivalente di quella purificazione che il fallo amoroso di Pia avrebbe potuto trovare in se stesso.

La gloria di Cunizza da Romano (*Par.* IX) che « indulge a sè medesma » nel cielo di Venere, è il sigillo su una vita di passioni brucianti che si è chiusa con un gesto di magnanimità e di amore purificato. Tutto il paradiso non è dominio di volontà, appagate e quietate dall'amore portato alla più sublime espressione di sè? (*Par.* III, 70-71).

Ma quando Dante innesta le sue più dolci reminiscenze personali alla sua apocalittica visione, allora sì le sotterranee e subcoscienti reminiscenze dei principî bevuti a Santa Croce danno valore e sapore alla sua espressione artistica e profetica.

Aveva egli un giorno cantato, nella sua diletta Firenze, l'amore della sua donna, e lo « stil nuovo » non aveva mai trovato accenti più toccanti e più sottili:

> Amor che nella mente mi ragiona
> de la mia donna disiosamente,
> move cose di lei meco sovente,
> che lo 'ntelletto sovr'esse disvia.
> Lo suo parlar sì dolcemente sona,
> che l'anima ch'ascolta e che lo sente
> dice: « Oh me lassa! Ch'io non son possente
> di dir quel ch'odo de la donna mia! ».
> E certo e' mi convien lasciare in pria,
> s'io vò trattar di quel ch'odo di lei,
> ciò che lo mio intelletto non comprende;
> e di quel che s'intende
> gran parte, perché dirlo non savrei.
> Però, se le mie rime avran difetto
> ch'entreran ne la lode di costei,
> di ciò si biasmi il debole intelletto
> e 'l parlar nostro, che non ha valore
> di ritrar tutto ciò che dice amore...
> Cose appariscon ne lo suo aspetto,
> che mostran de' piacer di Paradiso,
> dico ne li occhi e nel suo dolce viso,
> che le vi reca Amor com'a suo loco.
> Elle soverchian lo nostro intelletto,
> come raggio di sole un frale viso:
> e perch'io non le posso mirar fiso,
> mi convien contentar di dirne poco.

L'amore è paralisi delle capacità espressive e cogitative. E' un mistero di annullamen-

to e di recupero della vita. Il poeta non può cantarne il segreto ineffabile senza chiedere il soccorso al musico. E Casella viene in soccorso a Dante. Traduce in note la impalpabile inesprimibilità del suo sentimento. E nella intimità fraterna del manipolo fiorentino di artisti, che danno voce alla metamorfosi della loro età, canta soavemente i versi dell'amico, ch'egli stesso, Casella, ha musicato.

Ma sulle vie amare e pesanti dell'esilio Dante sente a volte l'animo inaridirsi e chiudersi, come in una corazza, di fronte al martirio della vita quotidiana, dietro le grate delle astrazioni concettuali, di cui il suo cervello si è impinguato alla scuola di Santa Maria Novella. L'amore vero è la conoscenza, perchè la conoscenza è congiungimento con Dio della parte dell'anima che più e meglio Dio rispecchia, l'intelletto. Nella rete immensa di proclività amorose in cui si rifrange l'universale tendenza verso Dio, l'uomo ha la parte preminente, in quanto il suo amore di Dio è consapevole e ragionata volontà di inclinare al Bene supremo, verso cui pencolano senza controllo e senza possibilità di deviazione le realtà inanimate. E sulle vie dell'esilio Dante commenta tomisticamente la canzone ch'egli ha la prima volta concepito francescanamente e che Casella francescanamente ha musicato. « Amore, veramente pigliando e sottilmen-

te considerando, non è altro che unimento spirituale de l'anima e de la cosa amata; nel quale unimento di propria sua natura l'anima corre tosto o tardi, secondo che è libera o impedita. E la ragione di questa naturalitade può essere questa. Ciascuna forma sustanziale procede da la sua prima cagione, la quale è Iddio... Onde, con ciò sia cosa che ciascun effetto ritegna de la natura de la sua cagione..., ciascuna forma ha essere de la divina natura in alcun modo... E quanto la forma è più nobile, tanto più di questa natura tiene; onde l'anima umana, che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, più riceve de la natura divina che alcun'altra. E però che naturalissimo è in Dio volere essere..., l'anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare... Onde si puote omai vedere che è mente: che è quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitade. E questo è il luogo dove dico che Amore mi ragiona de la mia donna» (Conv. III, II).

Ma gli anni incalzano. E le delusioni si moltiplicano. Con lo svanire dei sogni politici e con il cadere delle speranze umane, anche la fiducia nella «mente» viene meno.

L'animo di Dante torna alla visione mistica dei maestri di Santa Croce, per cui ogni amore è morte e ogni ideale è immolazione. E quando in un giorno e in un luogo indeterminati del suo esilio, Dante, percorrendo in fantasia le vie dell'oltretomba nella settimana santa del '300, ricorda che l'amico Casella, morto da pochi mesi, può essere sul « legno » che si avvia al Purgatorio, immagina di incontrarlo e si fa cantare, come ai bei tempi della giovinezza fiorentina, la francescana canzone:

... Amor che ne la mente mi ragiona ...

E le anime tutte cadono in estasi (Purg. II, v. 112). Era ben giusto che l'amore di Beatrice ridesse l'estasi al poeta nel momento di cominciar l'erta del monte, sull'alto del quale la Donna, la Donna per eccellenza, gli si sarebbe rivelata personificazione vivente della nuova spiritualità religiosa.

* * *

Aveva scritto Andrea, il cappellano di María di Champagne: « l'amore è una passione istintiva, alimentata dalla visione e dalla assillante immaginazione delle forme dell'altro sesso. — Amor est passio quaedam in-

nata, procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus» (*De amore libri tres*, ed. Trojel, Hauniae, 1892, l. I, c. 1).

Alter sexus! Ma ufficialmente e pubblicamente la spiritualità medievale lo ignora. Il trapasso dalla età medievale alla nuova non è appunto segnato dall'ingresso trionfale della donna nelle forme della vita pubblica?

La cavalleria ne canta l'immagine irreale. I cisterciensi la pensano nella figura della Vergine Madre. E' esplosione di amore anche il culto di Maria. « Un petto algido non comprende il bruciante linguaggio dell'amore » — dice san Bernardo (Sermo LXXIX). E Dante sceglie san Bernardo ultima guida e cantore di Maria, nel poema che è tutto un canto sciolto alla « donna angelicata », segnante il secondo passo nell'entrata della donna nella pienezza della vita.

Da allora ne ha fatti ben altri di passi nella conquista della equiparità con l'uomo nell'esplicazione empirica della vita collettiva! Ne ha fatti fin troppi, perchè non tutti sono stati passi di conquista.

Noi abbiamo profanizzato e sconsacrato l'amore. E la donna ne ha perduto.

Perchè le età del suo più sottile fascino e del suo più sotterraneo potere sono quelle nelle quali il senso sacrale dell'amore è avvertito con tremebonda ansia e con venerabondo sgomento.

E' tale senso sacrale dell'amore che ispirò: le *Supplici* di Eschilo, le sentenze di Cristo e di Paolo, i *Sermoni* di san Bernardo, le *Laude* di Jacopone e le *Canzoni* di Dante.

II.

IL DOLORE IN DANTE

Non c'è che una spiegazione al semplicismo disinvolto e sbrigativo con il quale gli uomini di cultura sogliono passare vicino al problema angoscioso del dolore nel mondo. E questa spiegazione è l'istintiva e funzionale infingardaggine umana. Tutte quelle filosofie che costantemente hanno fatto sforzi dialettici immani per ridurre a negazione astratta dell'essere, il male, per distruggere quindi in radice la consistenza concreta e la realtà onerosa e schiacciante della sofferenza cosmica, non sono state altro che traduzioni concettuali del bisogno pigro e infingardo dell'uomo, di darsi l'illusione di poter evadere dalla morsa del dolore e di sfuggire dialetticamente da quella che gli orfici chiamavano « la catena ciclica della generazione ».

Le grandi correnti religiose del mondo mediterraneo hanno sempre reagito a questa

armonistica e idilliaca concezione dell'universo. Esse hanno più tosto esasperato fino al limite massimo la consapevolezza del male e del dolore nell'universo, fino a scorgere, ai margini estremi dell'esistenza, un conflitto iniziale di due potenze antitetiche, nel cozzo permanente delle quali, in cui tutti gli esseri sono coinvolti e partecipi, è il dramma costante e umanamente irresolubile della vita.

E poichè la ragione, complice di tutto quello che v'è di statico e di neghittoso nell'uomo, è venuta in soccorso di una sensazione meno turbolenta e meno inquietante delle antinomie cosmiche, mostrando le incongruenze logiche di un dualismo metafisico, le grandi religioni storiche mediterranee hanno ripiegato verso un monosostanzialismo divino, solo tendenzialmente dualista. E' la posizione delle religioni storiche che hanno svolto nella nostra civiltà più profonda, più vasta, più duratura azione normativa.

Ma se tali religioni hanno prescelto così una posizione di equilibrio instabile, lasciando fondamentalmente insoluto il problema della conciliabilità del male e del dolore in pari tempo con l'onnipotenza e con la sapienza e bontà dell'unico Dio, hanno praticamente conservato i presupposti normativi del dualismo, scorgendo nel dolore una riposta vir-

tù di redenzione e di salvezza. In altri termini, facendo della sofferenza cosmica la sofferenza di una virtù trascendente, che in ogni istante agonizza, per trarre a salvamento la propria realtà santa e buona dall'insidia e dal pervertimento dell'avversario, che è il Maligno e il Menzognero per eccellenza.

La prima formulazione solenne — non sappiamo in quale misura sotto l'efficacia del dualismo iranico — di questa concezione del valore salutifero e della necessità espiatrice del dolore, è quella del Deuteroisaia: « Procedea al cospetto di Jahvè quale un virgulto, un tremante rampollo germinato da una sperduta radice in arida terra. Non seduzione nel suo aspetto che soggiogasse il nostro sguardo. Non fattezze che lo facessero apparire desiderabile. Tenuto a schifo e deserto dagli uomini. Saturo di dolori, ben sapea che fosse il male. Spregiato: uno di quei al cui contatto ci si vela il volto. E pure erano i nostri malani ch'egli portava: i nostri dolori erano il suo viatico. Noi lo credevamo un reietto, un condannato da Dio, un umiliato. E invece era vulnerato a cagione dei nostri peccati, estenuato a causa delle nostre malvagità. Portava la pena che ci guadagna la pace: le sue ferite sono la nostra salute » (LIII, 2-3).

Dal giorno in cui il grande cantore della restaurazione universale in Jahvè scopriva così il valore misterioso della sofferenza innocente, ogni reviviscenza religiosa nel mondo mediterraneo è stata riconoscimento fattivo della necessità del dolore, per aprire la via al Dio giusto e santo che trae, con fatica e dolore, l'umanità, verso la conquista della giustizia e della pace.

Dante segna una di queste reviviscenze.

* * *

La sua vita e la sua opera sono una trilogia sinfonica, i tempi successivi della quale scandiscono un'ascensione continua verso la visione più alta della capacità salutare della prova e del dolore, in zone sempre più intime e sacrali della spiritualità.

L'atmosfera da cui l'anima del poeta trae il suo respiro è così potentemente impregnata di religiosità che la dolorosa passione d'amore, che sembra segnare l'alba della sua vita cosciente, è, non a pena sia suscettibile di espressione artistica, cantata con immagini e accenti attinti dalla tradizione profetica.

Dante deve piangere la dipartita da Firenze della « gentile » che è stata schermo e mediazione fra il proprio cuore e la creatura

eterea del proprio amore, e non sa farlo, se non prendendo a prestito dalle lamentazioni di Geremia il singhiozzo lacerante al cospetto di Gerusalemme abbattuta.

> « O voi che per la via d'Amor passate,
> attendete e guardate
> s'elli è dolor alcun, quanto 'l mio, grave;
> e prego sol ch'audir mi sofferiate,
> e poi imaginate
> s'io son d'ogni tormento ostale e chiave ».

L'amore non è un rinnovato sconquassamento del nostro essere empirico, sotto l'uraganico imperversare di forze che abbattono per riedificare?

Dante perde la sua Beatrice. Alla morte simbolica che è in ogni moto d'amore, succede la morte fisica, che separa e insieme misticamente ricongiunge. Dante scorge l'universo nel tenebrore di un funereo cordoglio, ormai per sempre inconsolabile. E lungo la via dei consuetudinari pellegrinaggi degli uomini verso i santuari e le reliquie preferite dalla loro famelica fede, invita i passanti a contemplare e a interpretare il significato del suo strazio. Da sette secoli egli è sulla via al richiamo, e quanti peregriniamo verso la visione suprema dei valori della vita siamo sollecitati e soggiogati dal suo dolente appello.

> « Deh peregrini che pensosi andate
> forse di cosa che non v'è presente,
> venite voi da sì lontana gente,
> com'a la vista voi ne dimostrate,

che non piangete quando voi passate
per lo suo mezzo la città dolente,
come quelle persone che neente
par che 'ntendesser la sua gravitate?

Se voi restate per volerlo audire,
certo lo cor de' sospiri mi dice
che lagrimando n'uscirete pui.

Ell'ha perduta la sua beatrice;
e le parole ch'om di lei po' dire
hanno virtù di far piangere altrui ».

* * *

Ma quando così Dante, nello strazio della repentina dipartita di Beatrice, interpellava e invitava a condividere con lui le sue lacrime, i passanti avviati verso i santuari di Roma, egli non sapeva che un giorno anch'egli sarebbe stato pellegrino randagio, e avrebbe pianto le lacrime di una lontananza materiale e spirituale, che avrebbe dato alla sua sofferenza un ben più vasto carattere di martirio.

« Poi che fu piacere de li cittadini de la bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno, nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo de la vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo cuore di riposare l'animo stancato e terminare lo tempo che m'è dato, — per le parti quasi tutte a le

quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contro mia voglia la piaga de la fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata. Veramente io sono stato legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade, e sono apparito a li occhi a molti che forsechè per alcuna fama in altra forma mi avevano imaginato, nel conspetto de' quali non solamente mia persona invilio, ma di minor pregio si fece ogni opera, sì già fatta, come quella che fosse a fare».

Così Dante esule nel *Convivio* (I, 3). Erano già trascorsi quattro o cinque anni del suo penoso ramingare. Ma nel cuore era ancor viva la fiducia in una possibile riparazione e la speranza di una vasta reintegrazione politica. Trascorre ancora un decennio di patimenti, di umiliazioni, di disinganni, di delusioni d'ogni genere. Dante si sente sempre più solo. Avverte sempre più cocentemente l'impreparazione e le resistenze degli uomini al suo grande ideale di disciplina universale. E pure non dispera. Il sogno della palingenesi avviva sempre le sue indomabili aspettative. E la voce irresistibile della sua speranza assume aspetto e colore di testimonianza sacra: di martirio.

Immagina pertanto che l'incoraggiamento al martirio gli venga dall'antenato, « martire », cioè testimone anche lui, di cui molto si era dovuto fantasticare e favoleggiare nella sua famiglia: dal trisavolo Cacciaguida.

Era stato crociato. Era andato cioè a cercare in Oriente la remissione della pena espiatrice delle proprie colpe, nella campagna per la conquista dei luoghi sacri. La crociata cui Cacciaguida aveva partecipato era la seconda, quella che San Bernarrdo aveva predicato, nuovo Pietro l'Eremita, il 21 marzo 1146 a Vezelay e che aveva avuto un esito tanto disgraziato, da compromettere seriamente la buona forma del monaco. Da quella crociata Cacciaguida non era tornato. Ma il suo era stato un vero martirio, e dall'ignorato campo della sua cristiana battaglia era salito direttamente nel cielo di Marte.

Dante immagina di incontrarlo lassù, nella settimana santa del 1300. E' un anno di perdono generale anche quello. San Francesco, realizzando un presagio di Gioacchino da Fiore, aveva voluto mostrare come fosse giunto il tempo nel quale la vittoria sull'Islam sarebbe stata una vittoria della predicazione, non delle armi. Ed era andato a predicare al sultano. Poi, non potendo sognare di fare di tutti i cristiani altrettanti predicatori del Vangelo, aveva, con la riproduzione della grotta

di Betlem nella stalla di Greccio, mostrato
che il luogo più sacro poteva ben ricostruirsi
dovunque fossero anime pronte a prostrarsi
dinanzi ad una rievocazione venerabonda
delle scene della salvezza. Infine, per dimo-
strare che la completa estirpazione dell'one-
re di pena contratto con colpe anche rimes-
se, non era legata all'assunzione delle armi
e al viaggio d'Oriente, non si peritò lui stes-
so di assicurare l'indulgenza plenaria a chiun-
que avesse visitato, con animo contrito, la
chiesetta della Porziuncola. Nell'immenso suc-
cesso che accompagnò la disseminazione del
messaggio francescano, la curia avvertì il pe-
ricolo di una simile pratica, qualora si uni-
versalizzasse. Il pericolo non solamente inve-
stiva il proselitismo crociato, a cui il papato
non avrebbe potuto rinunciare senza rinun-
ziare a uno dei suoi più efficienti diversivi
politici nella lotta implacabile contro l'Impe-
ro. Ma investiva anche, indirettamente, le
forme devozionali che avevano per meta Ro-
ma, e per risultato, l'impinguamento regola-
re delle casse curiali. Il giubileo di Bonifa-
cio VIII ovviava sopra tutto alla seconda mi-
naccia. Sì, c'era la possibilità di conseguire,
mercè la semplice visita ad un santuario, la
medesima indulgenza plenaria, il cui conse-
guimento era stato la molla primaria dell'en-
tusiasmo crociato. Ma quel santuario doveva

essere san Pietro di Roma. Fra i pellegrini del '300 Ponte Sant'Angelo conobbe Dante Alighieri. Ma poi, con il trascorrere degli anni e con l'infoschirsi della sua fede nella virtù salutifera della chiesa romana, Dante sembra aver alimentato sempre minore confidenza nelle provvidenze spirituali della curia. E come fa indugiare Casella alle foci del Tevere, senza eccessiva preoccupazione di profittare di un perdono che potrebbe più sollecitamente portarlo in Paradiso, così si fa presagire da un « martire », suo antenato, la propria vita di « martirio » e l'accetta coraggiosamente per poter poi quando che sia, in virtù di questo stesso « martirio », salire anche lui direttamente all'Empireo. Anche il « martirio » importa un'indulgenza plenaria.

Che Dante, dettando il Paradiso negli ultimi anni della sua vita randagia e dolorosa, attribuisse a tutta la sua travagliata odissea di perseguitato politico e di rivendicatore sfortunato dei grandi principî cristiani dell'universalità nell'equilibrio dei poteri, ecclesastico ed imperiale, valore di « martirio », appare dall'ampiezza e dalla solennità dei particolari e dalla sacralità delle parole, con cui è evocato l'immaginario incontro col « martire » Cacciaguida.

Il canto XVII del Paradiso è l'autobiografia di Dante in forma di profezia. E il sapore

di presagio è dato dalla professione di fede che Dante innesta sul racconto postumo dei suoi casi. L'esilio sarà voluto da quella curia « dove Cristo tutto dì si merca ». Dante assaporerà tutte le umiliazioni e tutti i disagi dell'esilio accattone. La magnanima accoglienza di qualche insigne e generoso mecenate non riuscirà a placare la corrosione della quotidiana, logorante amarezza. Con la sua visione retrospettiva del suo quindicennio di martirio, Dante immagina di chiedere al suo antenato, nella settimana di passione del '300, se valga la pena di consacrarsi ad un ministero cristiano che costerà tanta angoscia, tanta sofferenza. Cacciaguida, il martire crociato, rincuora il suo pronipote, martire anche lui di un'altra crociata: la crociata, quale l'avevano immaginata Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi: predicazione inerme della unità cristiana a chiunque sia fuori della luce del Vangelo, sia esso il sultano o il papa. Non c'è predicazione pura che non porti effetto e non c'è dolore che non redima. Il messaggio del Deutero - Isaia trovava ancora una volta la sua attualità.

« Rimossa ogni menzogna,
tutta tua vision fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rogna.

Chè se la voce tua sarà molesta
nel primo gusto, vital nutrimento
lascerà poi, quando sarà digesta.

Questo tuo grido farà come vento,
che le più alte cime più percuote;
e ciò non fa d'onor poco argomento ».

Ma quando così Dante, dopo più che un quindicennio di esilio, riandando al suo penoso passato, immaginava di sentirsene fare il presagio dal suo glorioso trisavolo nel '300, e domandandosi col cuor stretto dall'angoscia, se antivedendo il suo martirio avrebbe ripercorso la strada amaramente battuta, rispondeva che sì, il più cocente tormento della sua vita non era ancora piombato su di lui.

Sono infatti posteriori all'incontro con Cacciaguida nel cielo di Marte le allusioni alla folle politica di Giovanni XXII, lanciante l'interdetto contro i dominî di tutti i rappresentanti del potere imperiale in Italia. Subito dopo, salito nel cielo di Giove, il cielo della giustizia, che è distribuzione di poteri e cernita di valori, Dante invoca da Dio un rinnovarsi di quella santa ira che cacciò, a suon di fustigate, i mercatanti dal Tempio. Onde cessi lo sconcio offerto dalla curia, che dell' Eucarestia, simbolo e mezzo di fraternità e di pace, fa mezzo e strumento di guerra e di divisione fra cristiani, vietandone l'amministrazione là dove siano ragioni di cupidigia e di rivalità politiche.

« Già si solea con le spade far guerra;
ma or si fa togliendo or qui or quivi
lo pan che 'l pio Padre a nessun serra ».

E questa guerra combattuta fra curia e parte dei fedeli a colpi di scomuniche e di interdetti è cosa che affligge così ferocemente l'anima ecumenica di Dante che quando più tardi pone sulle labbra irate di san Pietro la più violenta invettiva che sia stata mai lanciata, in venti secoli di storia cristiana, contro il malgoverno curiale, il motivo ritorna, aspro e tagliente:

> « Non fu nostra intenzion ch'a destra mano
> de' nostri successor parte sedesse,
> parte da l'altra del popol cristiano;
>
> nè che le chiavi che mi fuor concesse
> divenisser signaculo in vessillo,
> che contr'a i battezzati combattesse;
>
> nè ch'io fossi figura di sigillo
> a privilegi venduti e mendaci,
> ond'io sovente arrosso e disfavillo ».

Il tono dell'invettiva è troppo acre e troppo passionale, perchè sia lecito supporla sgorgante da una contemplazione puramente teoretica della situazione politica e religiosa della Chiesa. Vien fatto di pensare più tosto che Dante abbia risentito personalmente della pervicace crudeltà con cui Giovanni XXII infieriva, con i suoi interdetti, contro i vicari imperiali in Italia, Matteo Visconti, Cangrande della Scala, Passarino dei Bonacolsi. Non sarebbe stata la sentenza d'interdetto contro Verona, che impediva la amministrazione dei

sacramenti nel territorio, a spingere via Dante dalla corte dell'amico Cangrande, verso quella guelfa dei Da Polenta? Se sì, si spiegherebbe ancor meglio il cruccio di Dante, costretto da una scomunica papale e dal suo desiderio indomabile della vita carismatica, ad una secessione che dovette avere per lui sapore di ingratitudine. Non c'è dramma più atroce nella vita che quello aperto dal contrasto fra i sentimenti umani e l'attaccamento implacabile a quei carismi, di cui la curia è amministratrice insurrogabile e in pari tempo iniqua. Dante assaporò questo dramma fino in fondo? Possiamo pensarlo.

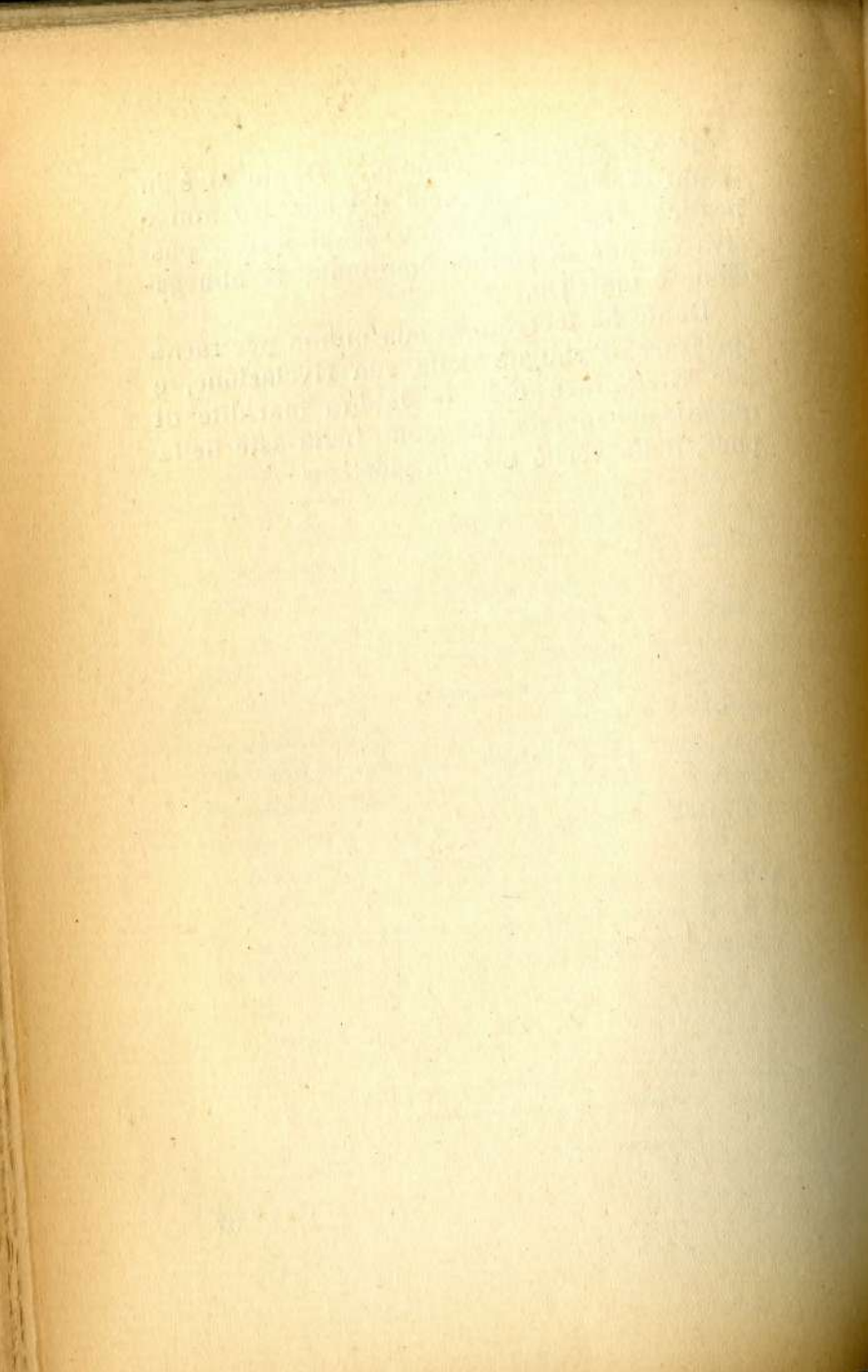
E se l'ipotesi è giusta, come tutto lascia supporre, noi possiamo constatare che il dolore di Dante ha raggiunto le vette dell'umana capacità di soffrire. Ed egli accettò il martirio, nella consapevolezza della sua indispensabile virtù salvatrice. Qui la grandezza umana del poeta e qui la ragione della sua irraggiungibile ispirazione.

Dante chiama Cristo il « nostro pellicano » e il pellicano, si sa, si squarcia il petto per dissetare col sangue i piccoli boccheggianti.

Cantava la sequenza:

« Pie pellicane, Jesu Domine
tu me immundum munda tuo sanguine
cuius una stilla salvum facere
totum mundum quit ab omni scelere ».

Per il cristiano genuino, e Dante lo è in grado eccelso, la sequela del Maestro non è pratica consuetudinaria o acquiescenza passiva ad una disciplina inanimata. E' abnegazione e martirio.

Dante ha lacerato la sua anima per farne sprizzare il sangue della sua rivelazione, e per ritemprare così le labbra inaridite di quanti, nel mondo, languono nella sete della pace, della verità e della giustizia.

III.

IL RIMORSO IN DANTE

La storia spirituale dell'umanità è tutta circoscritta fra due momenti solenni. Il primo fu il momento nel quale uno dei più potenti poeti tragici mai comparsi al mondo, l'autore del documento jahvista del Genesi, avvertì la solidarietà dell'universo con ogni gesto e con ogni vibrazione spirituale dell'uomo. « La voce del sangue del tuo fratello grida a me dalle viscere della terra » dice Jahvè a Caino dopo il fratricidio (*Gen.* IV, 10). Il secondo fu il momento in cui un immenso genio religioso, ebreo della *diaspora*, annunciò che l'universa creazione non sarebbe stata posta in grado di affrancarsi dallo stato di servitù, in cui l'ha gettata la contaminazione del peccato umano, fino a quando gli uomini non fossero tornati ad essere figli di Dio. « Il creato sarà svincolato dal servaggio del-

la corruzione solo al disvelamento della gloria dei figli di Dio » (*Rom.* VIII, 21).

Ogni grande reviviscenza religiosa è segnata invariabilmente, nel mondo mediterraneo,. da una ripresa viva e tormentosa di questo senso della infrangibile solidarietà di tutta la famiglia umana in ogni goccia di sangue umano iniquamente versato sulla terra, in ogni offesa alle leggi eterne e sacre della giustizia e dell'amore nel mondo.

E quando queste reviviscenze religiose si delineano in momenti di vasti trapassi sociali, esse non esplodono solamente nel grido del profeta, ma divengono ispirazione e canto di poeta.

Tutta la vita e tutta l'opera artistica di Dante appaiono come una sublimazione progressiva del senso del rimorso, passato e innalzato, dal tormento della infedeltà amorosa, alla consapevolezza lacerante della responsabilità individuale a tutto che di basso, di impuro, di materiale, di anticristiano è nel mondo circostante e negli istituti, che pure hanno, nel mondo, la consegna della tutela e della amministrazione degli ideali e dei carismi di Dio. Dante non allude inconsciamente alla propria spasmodica sensibilità morale quando loda Virgilio per la sua capacità di provare « amaro morso » per ogni più « picciolo fallo »? (*Purg.* III, 9).

Sta di fatto, che tutta l'opera di Dante può essere raffigurata come un'immensa sinfonia in tre tempi, nella quale il motivo del rimorso, modulato da prima sommessamente come l'accusa penitente di un mancamento amoroso, assurge a confessione di un vergognoso oblio delle superiori realtà dello spirito, obliterati sotto la suggestione malefica dei vani fantasmi mondani, per erompere in una finale, formidabile invettiva contro tutta la limacciosa e nauseabonda corruzione che pervade e paralizza la rivelazione e la trasmissione della spiritualità cristiana. Ma il finale sinfonico non fa che rimpastare e trasfigurare i motivi dei tempi precedenti, per portarli alla loro piena e grandiosa espansione.

* * *

La *Vita Nuova* si chiude con pagine di confessione amara e dolorosa. La coscienza di Dante è corrosa dal rimorso per la infedeltà alla memoria santa di Beatrice. La « donna gentile », col suo atteggiamento di compassione comprensiva, ha fatto breccia nell'animo del poeta e ha steso un'ombra sulla figura di Colei a cui dovrebbe andare tutto il rimpianto e tutto l'affetto superstite della sua anima vedovata.

Dante se ne fa un cruccio cocente, che lo sospinge al proposito di una espiazione e di una riparazione senza l'uguali.

> « L'amaro lagrimar che voi faceste,
> oi occhi miei, così lunga stagione,
> facea lagrimar l'altre persone
> de la pietate, come voi vedeste.
>
> Ora mi par che voi l'obliereste,
> s'io fosse dal mio lato sì fellone,
> ch'i' non ven disturbane ogne cagione,
> membrandovi colei cui voi piangeste.
>
> La vostra vanità mi fa pensare,
> e spaventami sì, ch'io temo forte
> del viso d'una donna che vi mira.
>
> Voi non dovreste mai, se non per morte,
> la vostra donna, ch'è morta, obliare.
> Così dice 'l mio core e poi sospira ».

Ma la nostra vita non è un continuo e inane tentativo di evasione dal passato che ci signoreggia e non implica così una ininterrotta esperienza di morte e di risurrezione? E il flusso delle nostre vicende sentimentali non è la trama simbolica di tutto il complesso delle nostre peripezie spirituali, nel cammino della nostra progressiva presa di possesso del mondo che ci circonda?

Uno sguardo di commiserazione e un gesto di pietà inteneriscono il cuore deserto del poeta e stendono un velo di nebbia sull'immagine della creatura amata, or ora scomparsa dal mondo dell'esperienza sensibile.

Dante ne prova rimorso acerbo. Dovrà tacitarlo con un atto di resipiscenza, epico. Ma prima che la pienezza delle sue capacità e delle sue idealità spirituali sia pervenuta a un tale grado di fusione incandescente da prorompere in un canto perfetto di esaltazione e di fede, egli dovrà tentare tutti i parziali diverticoli umani, che sogliono dare allo spirito l'illusione precaria di un acquetamento, che è puramente teorico, e di una sistemazione, che è aridamente concettuale.

« Suol esser vita de lo cor dolente
un soave penser, che se ne gia
molte fiate a' piè del nostro Sire,
ove una donna gloriosa vedia,
di cui parlava me sì dolcemente
che l'anima dicea: Io men vò gire.
Or apparisce chi lo fa fuggire
e signoreggia me di tal virtute,
che 'l cor ne trema che di fuori appare.
Questi mi face una donna guardare,
e dice: « Chi veder vuol la salute,
faccia che li occhi d'esta donna miri,
sed e' non teme angoscia di sospiri ».

Nelle elucubrazioni del *Convivio,* che è l'autobiografia del suo periodo diciamo così « razionalistico », Dante sovrappone al momentaneo dramma della sua defezione amorosa, una complessa e lambiccata interpretazione metafisica. Sì, il suo animo esacerbato aveva cercato istintivamente lenimento e conforto nello sguardo compassionevole di una

donna, piena di gentilezza e di affabilità. Ma in quel suo cedere alla lusinga di due pupille pietose, non si nascondeva il simbolo sensibile di una salutare trasmigrazione interiore e di un benefico pellegrinaggio mentale?

La vita è come una scrittura. E' suscettibile di molteplici interpretazioni. C'è innanzi tutto, l'interpretazione letterale. Essa aderisce al valore empirico ed esteriore delle cose, senza alcuna esplorazione dei significati loro reconditi e soggiacenti. E c'è l'interpretazione allegorica, quella che scopre « una veritade ascosa sotto bella menzogna ». Esistono poi, nelle scritture e nella vita, un senso morale e un senso anagogico, un senso cioè normativo e un sovrasenso, l'individuazione dei quali è compito di teologi e di poeti.

Dante aveva appreso molto bene la grammatica dei vari tipi di ermeneutica scritturale alla scuola francescana di Santa Croce. Era uno dei « loci » familiari e programmatici della esegesi simbolica dei gioachimiti, come era stato sempre uno degli strumenti più efficaci di trasformazione culturale nelle ore dei grandi trapassi religiosi. Quando le economie religiose si trasformano, l'allegoria non è l' unico modo di saldare il presente e l'avvenire al passato?

Già quando il Cristianesimo era nato, l'allegorismo costituiva un metodo esegetico ac-

climatato così nelle scuole del giudaismo normativo, costretto a fare della rivelazione mosaica il manuale di una confessione universalistica, come nelle tradizioni erudite della speculazione ellenistica, costretta anch'essa a tradurre i vecchi miti omerici in valori morali di generale applicabilità.

Le medesime ragioni che avevano imposto l'allegorismo alla interpretazione ufficiale così del mosaismo come della mitologia ellenica, lo imposero alla letteratura di propaganda e di catechesi della nuova fede. Il bisogno imperioso di rivendicare una perfetta e coerente continuità al cospetto della rivelazione biblica, lo rese più necessario che mai. Fin dai suoi inizi la produzione proselitistica e catechetica del Cristianesimo è tutta pervasa da un elaborato sistema allegorico, di cui la ermeneutica patristica ha fissato le regole e ha disciplinato l'applicazione, sulle orme del grande apologeta e interprete simbolista della cosmogonia e della legislazione mosaiche, Filone di Alessandria.

E' sulla traccia di Filone che Origene introdusse ufficialmente e sistematicamente nella Chiesa la molteplicità dei sensi scritturali e trasmise ai secoli successivi le forme stilizzate e canonizzate della esegesi biblica. Partendo da una distinzione pregiudiziale fra il *sensus historicus* o *literalis* e il *sensus spi-*

ritualis, egli indicò tre vie per ricavare dai testi rivelati tutto il contenuto di cui erano ricchi: il procedimento letterale, quello morale, quello infine spirituale, suddiviso in allegorico e in anagogico.

A sua volta sant'Agostino dava sistemazione organica ai metodi interpretativi della Scrittura ad uso della chiesa latina. Dettando nel 391 per il suo amico Onorato il *De utilitate credendi* ripartiva l'insegnamento biblico a norma di quattro tipi diversi di interpretazione: quello storico, conforme e limitato al corso empiricamente registrato dei fatti; quello etiologico, che dei fatti esplora e individua le cause; quello analogico, che rileva i punti di contatto fra i due Testamenti; infine quello allegorico che cerca di cogliere i significati reconditi vari delle narrazioni rivelate e ispirate.

A pochi decenni di distanza da sant'Agostino, Eucherio di Lione, nel preambolo alle sue *Formulae spiritalis intelligentiae*, dedicate a Verano, definiva e ordinava, in una foggia più organica, che doveva esercitare su tutta l'esegesi ecclesiastica posteriore fino a Gioacchino da Fiore un'efficacia profonda, le molteplici forme della ermeneutica scritturale. Egli parte da un aforisma paolino, molto caro a Gioacchino: l'aforisma che la lettera uccide, lo spirito solo vivifica. E ne trae la

consegna: occorre andare a fondo, sotto lo stimolo dello spirito vivificatore, fino al midollo delle rivelazioni spirituali; occorre ricercare, sotto la patina argentea del significato storico e letterale della Scrittura, il filone aureo che essa nasconde; occorre lacerare il pudore degli esteriori velari, per discoprire la nudità sacra della rivelazione. La lettera rappresenta il corpo della scrittura; l'anima sua è nel significato morale; lo spirito è nel suo valore anagogico. Il triplice senso è simboleggiato nella professione della santissima Trinità, e ha il suo parallelismo nella tripartizione dell'umana filosofia in fisica, etica e logica. Si aggiunga infine l'interpretazione allegorica, che intravede nei fatti passati il sentore crepuscolare dell'avvenire.

La molteplicità dei sensi scritturali, sanzionata e convalidata così dalla precettistica esegetica dei Padri e degli scrittori ecclesiastici dei primi secoli, fu il presupposto costante di ogni saggio di interpretazione e di commento della Scrittura nel medio evo. L'uno o l'altro dei sensi biblici fu in misura mutevole ricercato e illustrato dall'uno o dall'altro scrittore di chiesa, in funzione del particolare orizzonte e degli intenti personali.

Gioacchino da Fiore ha segnato una tappa di rilievo nella storia dell'ermeneutica medievale, non tanto per una originalità quali-

tativa, che non era più possibile dopo secoli e secoli di allegorismo, quanto per una utilizzazione illimitata dei metodi tradizionali. Il simbolismo allegorico, la tipologia simmetrica, che imprimono un'andatura che si direbbe geometrica alle sue *expositiones* scritturali, non sono altro che una applicazione organica e coerente dei principî costitutivi della esegesi patristica. Gioacchino li adopera con un virtuosismo sfrenato. Caso mai è qui la sua sconcertante originalità. Chè egli sembra finire con l'infirmare radicalmente e annullare in definitiva ogni significato concreto e ogni valore oggettivo dei racconti rivelati, per scoprirvi unicamente una prefigurazione simbolica degli eventi ai quali è prossimamente destinata la società cristiana.

Nelle mani di Gioacchino il simbolismo e l'esegesi allegorica divengono strumenti e argomentazioni in favore dei suoi preannunci profetici: assumono valore di metodo infallibile per la segnalazione e la giustificazione delle figure escatologiche. Pur quando, come nello *Psalternim*, annovera e definisce i tipi delle varie intelligenze mistiche della Scrittura e le suddivisioni di ciascuno di essi, mescola alle definizioni, le applicazioni attuali e i riferimenti profetici. Così onnipresente in lui è la certezza della spirituale palingenesi imminente!

Dante si è imbevuto di questa tipologia scritturale alla scuola francescana del grande gioachimita, Pietro Olivi. Quello che egli dice, a principio del secondo libro del *Convivio,* sui « quattro sensi » de « le scritture » corrisponde a perfezione alla precettistica ermeneutica del veggente di Fiore. Soltanto che Dante postilla: « veramente li teologi questo senso (l'allegorico) prendono altrimenti che li poeti; ma però che la mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato ».

Ed è precisamente proprio del poeta scoprire la rivelazione di Dio, non solo nella lettura di un libro, bensì anche negli avvenimenti spiccioli della vita; scoprire le fattezze del divino in ogni incontro della via; trarre stimolo alla elevazione, in ogni povero fuorviamento del nostro pellegrinare fra le ombre del mondo.

Dante, nel *Convivio,* adopera la metodica esegetica di Santa Croce per interpretare allegoricamente e anagogicamente gli eventi della sua vita, dopo la morte di Beatrice, e per scorgere nella iniziazione filosofica di Santa Maria Novella la salutare tacitazione del suo dolore e del suo lutto.

La donna pietosa e gentile è la sapienza che lo attira col suo prepotente fascino intel-

lettuale. E la sapienza per eccellenza, la conoscenza cioè delle superne cose del cielo, gli attutisce il dolore inconsolabile dell'anima, mostrandogli la « perduta » nella gloria lucente di Dio. Le cose tutte non traggono la loro differenza specifica dalla loro suprema « nobilitate » e la suprema « nobilitate » dell'uomo non è forse la ragione? E la ragione non diviene più ragione quanto più si conforma e si addestra all'esercizio stesso della ragione? « Se la cera avesse spirito da temere, più temerebbe di venire a lo raggio del sole che non sarebbe la pietra, però che la sua disposizione ricerca quello per più forte operazione ».

Ma il diversivo si rivela ingannevole e precario. La vittoria di Santa Maria Novella è momentanea e superficiale. Dante vuol dare a credere a sè stesso che la scienza e la speculazione posseggano virtù curative miracolose: che esse rappresentino a dirittura la discoperta di filoni aurei, là dove ci si immaginava soltanto di trovare metalli meno preziosi: « E sì come esser suole che l'uomo va cercando argento e fuori de la 'ntenzione truova oro, lo quale occulta cagione presenta, non forse senza divino imperio; io, che cercava di consolarme, trovai non solamente a le mie lacrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri: li quali consideran-

do, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E imaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva immaginare in atto alcuno, se non misericordioso, per che sì volentieri lo senso di vero la mirava, che appena lo potea volgere da quella ».

Ma quando mai la pura e astratta ricerca intellettuale, quando mai l'arida speculazione metafisica hanno effettivamente conferito lenimento a cuore lacerato e hanno sparso balsamo salutare su una piaga sanguinante? Dante esce dalla sua parentesi razionalisticamente filosofica con un rimorso raddoppiato. Egli ha voluto indulgere a sè stesso interpretando simbolisticamente e allegoricamente la defezione da Beatrice, sotto la carezza ammaliante della pietà della « donna gentile ». Ha applicato la esegesi tipologica di Santa Croce all'avventura di Santa Maria Novella. E' stata una contaminazione peccaminosa. Le lunghe vigilie dell'esilio rompono l'incanto e riconducono l'anima tormentata del poeta alla consapevolezza pungente del primo amore e alla assillante macerazione del raddoppiato rimorso.

E quando, in un'ora e in un luogo indeterminato del randagio itinerario, Dante, sotto l'impeto irresistibile del suo primo amore e

della sua prima idealità, immagina di ritrovare Beatrice nell'alto del Paradiso terrestre. Ella gli appare in atto di giudice che lo rimprovera aspramente di aver abbandonato per breve ora il sogno apocalittico, per la fredda speculazione razionale e di aver subordinato l'amore incorruttibile nello Spirito, alla passione effimera del senso.

E Dante, con una immagine che è delle più graficamente espressive fra quante ne ha create la sua fantasia prodigiosa, descrive lo stemperarsi in lacrime e sospiri del suo affannato rimorso, non a pena gli angeli implorano misericordia e perdono per lui.

« Sì come neve tra le vive travi
per lo dosso d'Italia si congela,
soffiata e stretta da li venti schiavi,

poi, liquefatta, in se stessa trapela,
pur che la terra che perde ombra spiri,
sì che par foco fonder la candela;

così fui sanza lacrime e sospiri
anzi 'l cantar di quei che notan sempre
dietro a le note de li etterni giri;

ma poi ch'intesi ne le dolci tempre
lor compatire a me, più che se detto
avesser: « Donna, perchè sì lo stempre? »

lo gel che m'era intorno al cor ristretto,
spirito e acqua fessi, e con angoscia
de la bocca e de li occhi uscì del petto ».

(*Purgatorio* XXX, 85-99).

E nelle lacrime, prima di assurgere a quella purificazione che lo farà degno della suprema apocalissi, l'apocalissi che gli darà il segreto della storia del Cristianesimo e del suo imminente destino, Dante confessa la sua colpa.

La confessione di Dante mostra che cosa fosse per lui Beatrice, quale immagine essa avesse assunto nel suo cuore, in quale fattezze si fosse, per dir così, fissata e cristallizzata, nel momento della dipartita dalla terra, nel momento stesso cioè in cui Dante venticinquenne finiva di imbeversi di visioni apocalittiche, ai piedi del gioachimita Pietro Olivi, nella scuola di Santa Croce.

> « Piangendo dissi: — le presenti cose
> col falso loro piacer volser miei passi
> tosto che il vostro viso si nascose ».

Dante non confessa a Beatrice di averla obliata per altre figure di donna. Confessa una colpa molto più vasta e molto più grave: confessa di aver preferito il mondo delle realtà empiriche al mondo delle realtà trascendenti.

In Beatrice, che ha nascosto il suo volto proprio nell'ora in cui Pietro Olivi partiva da Santa Croce, è personificata tutta l'amorosa e febbrile aspettativa dell'età dello Spirito, che Gioacchino aveva acceso all'alba del Duecento.

Dante ha vissuto di quella febbre nel periodo in cui l'amore di Beatrice, prossima alla morte, si faceva più ardente e più puro nel suo cuore. I due amori erano compianti insieme nel suo cuore.

Non ha saputo mantenerli fusi e incontaminati. Ha cercato il sorriso compassionevole della donna gentile: ha preferito la sapienza alla profezia. Invece di tacitare e ammansire i rimorsi, li ha così acuiti ed esasperati. Prorompono in una invocazione di misericordia nel Paradiso terrestre. Santa Maria Novella cede dinnanzi a Santa Croce. Solo a questo patto Dante è fatto degno di scoprire il mistero della storia ecclesiastica. E la processione simbolica e fatidica si svolgerà dinnanzi ai suoi occhi purificati dal pianto e dalle acque del Lete.

Ma c'è un rimorso da cui Dante non può alleggerirsi e liberare la propria anima mercè una semplice confessione personale, e di cui pure si sente gravato, come membro della universale comunità dei fedeli. Ed è il rimorso che gli punge l'anima per la defezione della Chiesa ufficiale dai santi e puri principî del Vangelo. Egli se ne sente corresponsabile, come ogni figlio è in qualche modo partecipe alla vergogna della propria madre. Ma la semplice sua confessione personale non è e non può essere adeguata espiazione del-

l'universale deviazione. E alla confessione, si affianca l'invettiva. L'invettiva non è la confessione che il profeta pronuncia in nome di tutti?

Siamo al finale della sinfonia.

* * *

Anche qui i ricordi sono amari e tragici.

Quale sussulto di gioia e quale brivido di emozione non dovettero scuotere tutte le fibre dei francescani di Santa Croce, freschi ancora delle profezie fiammanti di Pietro Olivi, quel giorno dell'estate del 1294 in cui giunse a Firenze la nuova della scena sconcertante, svoltasi pochi giorni prima su per le balze della Maiella in Abruzzo! Tre vescovi di romana chiesa, deputati dal conclave che si era riunito dopo la morte di Niccolò IV e che pencolava sinistramente verso lo scisma, si presentavano a Pietro da Morrone, povero eremita quasi ottantenne, e gli comunicavano ufficialmente la sua esaltazione al soglio pontificio. Si propagava così per l'Europa il sorprendente annuncio: l'eremita che aveva destato gli entusiasmi delle masse con una leggendaria fama di santità e con le più accese visioni profetiche, lasciava le solitudini boscose dell'Appennino per essere salutato Pa-

pa Celestino V: e il 24 agosto 1294 aveva luogo la solenne consacrazione.

Si attuava il presagio gioachimita del ritorno alla cristianità delle origini, quando i seguaci del Vangelo, in una stupenda unità di cuori e di sogni, rinunciavano ad ogni fasto e ad ogni possesso mondani per la nuda sequela della Croce? Dovettero pensarlo quanti, attraverso le aspre lotte del Duecento, avevano conservato fede nella rinascita spirituale della Chiesa, anche dopo che il francescanesimo, nato come piena restaurazione evangelica, aveva assunto le limitate e circoscritte proporzioni di un nuovo ordine religioso.

Pietro aveva già raccolto intorno a sè, al Morrone, parecchi transfughi dall'ordine francescano, appartenenti alla corrente degli « spirituali », che si facevano forti di alcune previsioni ricavate da scritti pseudo-gioachimiti, per fantasticare sull'avvento di un « papa angelico », e li aveva posti sotto una disciplina, che doveva trarre ispirazione dalle descrizioni gioachimitiche dell' « homo spiritualis » della nuova età. Costoro dovettero essere fra i più infervorati nello spingere il timido e spaurito maestro sulla via della realizzazione delle previsioni dell' *Evangelo Eterno*.

Mai sogno più luminoso naufragò più miseramente. Trascinato a Napoli contro la sua volontà e malgrado l'opposizione del collegio dei cardinali, quegli che avrebbe dovuto essere il « papa angelico » divenne uno strumento inerte nelle mani di Carlo II d'Angiò e una vittima delle ambizioni papali di Benedetto Caetani. Dopo una penosa esperienza di cinque mesi — un cronista ce lo descrive simile ad un « fagiano che nasconde il capo sotto l'ala e spera così di sfuggire agli occhi dei cacciatori » — il 13 dicembre dello stesso anno Celestino V leggeva in concistoro un atto di abdicazione e ritornava alle sue montagne, lasciando la via aperta a Bonifacio VIII.

Conosciamo l'immensa vastità del disinganno e le sue drammatiche ripercussioni. L'insurrezione dei Colonna ebbe l'appoggio disperato dei *pauperes heremitae domini Caelestini.* E Jacopone diede rincalzo alla sollevazione dei Colonnesi, non solamente con l'acre diatriba dei suoi versi arruffati e gagliardi.

Dante, che ricordava le maledizioni di Olivi contro la Babilonia del Tevere e si era nutrito di tutte le aspettative francescane della risurrezione spirituale della Chiesa, dovette ripiegare su sè stesso, in un senso di smarrimento e di desolazione. Solo un anno prima aveva, nell'epilogo della *Vita Nuova,* preso

impegno « di dirci di Lei quello che mai non fu detto di alcuna ». Lo svanire del sogno spirituale non tarpava le ali anche al suo volo poetico?

Dante entrava nella politica attiva. Male glie ne incolse. Nel suo rancore per Celestino V non c'è la amarezza dell'anima che ha avuto, nella defezione di lui, il principio della propria deviazione « verso le presenti cose? ».

Sta di fatto che Dante non si impietosisce dinanzi ai casi tragici dell'ex-papa, cacciato selvaggiamente, come una fiera, per terra e per mare, da Bonifacio VIII, e spentosi nella fosca reclusione di Fumone. Lo condanna, come ignavo, all'onta del vestibolo dell'Inferno (III, 59).

Ma Bonifacio VIII non ne guadagna. Quando san Pietro pronuncia contro di lui le più tremende parole che siano state mai scagliate da profeti cristiani contro la mondanità della degenere curia, Beatrice e i beati tutti del cielo « trasmutano sembianza ». Anzi l'eclissi è tale che non può avere altro termine di paragone che quello suggerito dal ricordo dell'eclissi cosmica alla morte di Cristo,

« quando patì la suprema possanza ».
(*Par.* XXVII, 36).

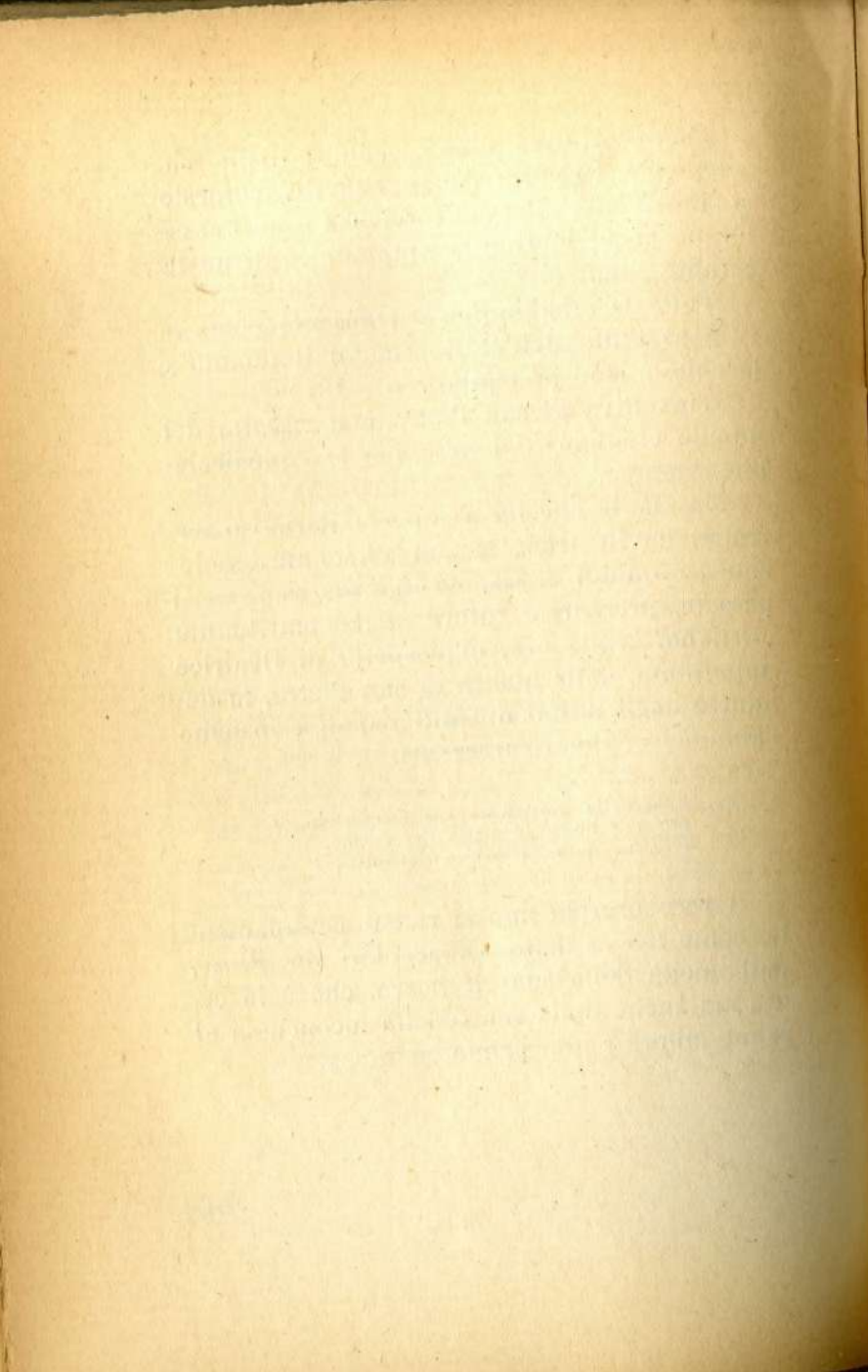
Dante è all' estremo declinare della sua vita. Tutti i ricordi dei suoi giorni tempestosi si affollano alla sua coscienza e tutti si colorano di un ineffabile rimpianto e di un lacerante rimorso.

Tutta la cristianità del Duecento porta la responsabilità dell'abisso in cui il mondo e la chiesa sono precipitati.

L'invettiva di san Pietro è il riscatto del mondo cristiano dal peso del suo incalcolabile rimorso.

Ma Dante che ha avuto nel Paradiso terrestre, da Beatrice, la sua personale assoluzione, e quindi la visione figurata delle sorti passate, presenti e future della spiritualità cristiana, coglie ora, al cospetto di Beatrice impallidita, dalle labbra di san Pietro, la denuncia degli ultimi misfatti papali e insieme l'annuncio della risurrezione.

> « Ma l'alta provedenza che con Scipio
> difese a Roma la gloria del mondo,
> soccorrà tosto, sì com'io concipio ».

Il vero profeta non si riconosce solamente, come aveva detto Gioacchino da Fiore, dall'unicità della sua ricchezza, che è la cetra, ma anche dalla sua fedeltà inconcussa al primo amore e alla prima speranza.

IV.

IL SENSO DELLA MORTE IN DANTE (1)

(1) Per questo capitolo io sono largamente tributario del magnifico saggio dell'indimenticabile LUIGI VALLI: *La Morte Mistica nella Divina Commedia,* che è riprodotto nel volume postumo, religiosamente curato dalla Vedova: *La Struttura morale dell'Universo Dantesco* (Roma, Ausonia, 1935).

Tutte le religioni a base di salvezza nel mondo mediterraneo, cristianesimo compreso, potrebbe dirsi che hanno trovato la formulazione teoretica del loro programma, se non a dirittura uno degli elementi principi della loro prima genesi, in un aforisma di Eraclito. Eccolo: « immortali, i mortali; mortali, gli immortali; gli immortali trasfiguranti e ravvivanti la morte dei mortali; i mortali trascinanti nell'agonia la vita degli immortali ».

L' aforisma è oscuro e apparentemente contraddittorio. Aristotele non accusa esplicitamente Eraclito di aver negato la validità, per lui invece fondamentale, del principio di contraddizione? Ma Eraclito respira un'atmosfera che non è quella della pura speculazione. Se la logica non può ammettere la simul-

taneità di categorie contraddittorie, la vita non è invece il trionfo della interdipendenza dei contrari?

Noi non sappiamo quali correnti ideali e religiose si muovessero alle spalle di Eraclito. Ma il sentore di una visione cosmica dualistica trapela dai più significativi dei suoi aforismi. Comunque, la sua concezione della vita e della morte è verosimilmente ricavabile dal suo assioma.

L'uomo ha trovato comodo e semplicisticamente conveniente tagliare con una parete cronologicamente divisoria la vita dalla morte. Ma si è trattato di un diversivo pratico, suggerito dalla codarda neghittosità, che è l'impasto primo della natura umana.

In verità, vita e morte sono le due grandi forze in conflitto che si contendono il dominio del mondo. Non c'è istante in cui la vita non sia insidiata dalla morte: e non c'è nè pure istante in cui l'apparente vittoria della morte non rechi in sè la volontà prepotente di rivincita della vita. « Chi sa — si domandava Euripide — se quella che noi chiamiamo vita non è una continua morte e se la vera vita non sia nella morte? ». Socrate e Platone raccoglievano dal poeta tragico lo sconcertante quesito.

Ma esso doveva trovare la sua adeguata risoluzione solamente nelle religioni misteri-

che, e poi, definitivamente, nel mistero cristiano. « Dove sono più, o morte, la tua capacità mortifera e la tua vittoria? ».

Dal giorno del Golgota non c'è cristiano che non viva della consapevolezza della vita che è nella morte e non c'è redento che non vegga nella morte l'arra della vita. Si è cristiani nella misura in cui questa consapevolezza è avvertita e confessata e le grandi creazioni del Cristianesimo sono tutte sgorgate dal sentimento ineffabile ed inesauribile di questa inscindibile solidarietà della morte e della vita, che fa di ogni istante dell'esistenza universale un dramma e un rito.

La teologia e la poesia del Cristianesimo sono tutte nella contemplazione della vita, come una difesa dalla morte, e della morte, come un'occasione di vittoria per la vita. Da questo punto di vista, più che da qualsiasi altro, Dante è il poeta cristiano per eccellenza.

La prima, fondamentale esperienza della virtù vivificatrice della morte, egli l'ha fatta nell'amore, ch'egli ha veduto innanzi tutto stilizzato nella concezione estatica dei mistici cisterciensi e francescani. L'amore per Beatrice non è stato morte per lui e non è attraverso la morte fisica di Beatrice che l'amore è giunto a spiegare tutta la sua sconfinata capacità di avvivamento e di elevazione?

« Amor, da che convien pur ch'io mi doglia
perchè la gente m'oda,
e mostri me d'ogni vertute spento,
dammi savere a pianger come voglia,
sì che 'l duol che si snoda,
portin le mie parole com'io 'l sento.
Tu vo' ch'io muoia, e io ne son contento:
ma chi mi scuserà, s'io non so dire
ciò che mi fai sentire?
chi crederà ch'io sia ormai sì colto?
. . . .
Così m'hai concio, Amore, in mezzo l'alpi,
nella valle del fiume
lungo il qual sempre sopra me se' forte:
qui vivo e morto, come vuoi, mi palpi,
merzè del fiero lume
che sfolgorando fa via a la morte ».

(*Rime*, CXVI).

L'amore è sempre un mistero allegorico. E se in esso la propinquità della vita e della morte — anzi, diciamo meglio, la subordinazione condizionata della vita alla morte — appaiono nella maniera più palese e più immediata, vuol dire che l'amore è l'immagine più schietta e più adeguata di quella che è la legge e la dialettica delle ascensioni dello spirito, verso la beatitudine nell'Eterno.

Il cristiano conosce di questa legge tragica e sublime dell'avvicendamento costante fra la morte e la vita, fra la colpa e il riscatto, una esemplificazione storica che è allo spartiacque della vita associata degli uomini: la croce lignea del Golgota. « Prezzo di riscatto per molti »: cancellazione dell'universale debito e dell'universale reità al cospetto di Dio.

Il legno della Croce è stato il vascello gettato sulle onde limacciose della peccaminosità umana, perchè gli uomini iniziati al mistero della divina redenzione potessero impunemente traghettarlo.

Perchè quelle onde bisogna pure che gli uomini tutti, le traversino: o per il transito verso la pena senza tramonto o per il trapasso verso la vittoria eterna in Dio: verso la morte attraverso una presunta vita, o verso la vita attraverso una simbolica morte.

> « E tu che se' costì anima viva
> pàrtiti da cotesti che son morti.
> . . . . . Per altra via, per altri porti
> verrai a piaggia, non qui per passare:
> più lieve legno convien che ti porti ».
> (*Inf.* III, 88-93).

La vita non è una navigazione continua e il nostro viaggio verso le realtà trascendenti non ha il suo antefatto e la sua rotta presegnata nell'itinerario e nei mezzi di navigazione che noi avremo prescelti per la nostra peregrinazione tra i flutti della quotidiana vita empirica?

Traghetterà nella pesante barca di Caronte chi avrà scelto per la vita il pesante legno di Ulisse, a preferenza del « lieve legno » di Cristo, la croce.

Racconta Ulisse le vicende della sua tragica avventura:

« Quando
mi diparti' da Circe,

nè dolcezza di figlio, nè la pieta
del vecchio padre, nè 'l debito amore
lo qual dovea Penelope far lieta,

vincer poter dentro da me l'ardore
ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto,
e de li visi umani, e del valore;

ma misi me per l'alto mare aperto
sol con un legno, e con quella compagna
picciola da la qual non fui diserto.
« O frati » — dissi . . .
Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e conoscenza ».

. . . Volta nostra poppa nel mattino,
De' remi facemmo ali al folle volo.

Cinque volte racceso, e tante casso
lo lume era di sotto da la luna,
poi ch'entrati eravam nell'alto passo,

quando n'apparve una montagna bruna
per la distanza, e parvemi alta tanto
quanto veduta non avea alcuna.

Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto;
chè de la nova terra un turbo nacque
e percosse del legno il primo canto.

Tre volte il fè girar con tutte l'acque:
a la quarta levar la poppa in suso
e la prora ire in giù, com'altrui piacque,

Infin che il mar fu sopra noi richiuso ».
(*Inf.* XXVI, 90-141).

Ogni uomo è un Ulisside. E' destinato a una opzione decisiva. Le apparenze sono il

tranello e l'imboscata. C'è qualcosa che gli fa preferire il « folle volo » a tutti i sentimenti e a tutte le lusinghe dell'esperienza sensibile. Non è detto che la sua navigazione, tecnicamente vagliata e preparata, sia frutto di una passione bassa e di un istinto volgare. La tentazione più subdola e menzognera viene all'uomo dai mezzi che lo spirito mette a sua disposizione. Il legno della sua ragione, i remi della sua dialettica raffinata. E l'Ulisside parte. Crede di avere una rotta infallibile. Si illude di toccare terre inesplorate. Si lusinga di dar fondo alla conoscenza degli uomini e delle cose. Il suo destino invece è il naufragio.

Può, come Mosè, scoprire all'orizzonte la linea dei continenti promessi. Può scorgere lontano, nel cielo, il profilo della montagna sacra del riposo e della felicità beata, donde l'umanità mosse, prima della fatale caduta. Invano! Quando crede di avere la mèta a portata di mano, l'uragano spezza il suo legno fragile e presuntuoso e lo cola a picco nel mare.

Il « lieve legno » non ha altri remi che le ali degli angeli e non ha altro timone che la luce del Cielo.

Paradosso eterno e stupendo della vita dell'uomo! Egli spiega tutta la sua industre e avida capacità razionale nella pretesa « folle » di scoprire il segreto di questo oceanico

e caotico turbine di esistenze che gli volteggia intorno e che ha, nel suo cuore, una ricapitolazione microcosmica. Le sue conquiste audaci sulle forze fisiche dell'universo lo fanno sempre più ardimentoso e superbo. Nel suo ardimento stesso è la sua condanna. Ci sono limiti sacri alle sue capacità e sbarramenti inviolabili al suo cammino. Varcarli con la nuda volontà delle sue virtù naturali, è la morte.

Non c'è che un mezzo per superarli incolumi: morire volontariamente sul « legno lieve » di Cristo e risorgere al di là delle barriere, altrimenti insormontabili.

Qualcuno, prima di Cristo, aveva intraveduto la necessità della morte, per trovare la libertà dello spirito. Ma la morte, anch'egli, aveva inteso in un valore spaziale e temporale, brusca e subitanea e definitiva soppressione della capacità della semovenza nell'uomo. Era stata una illusione: ma una nobilissima illusione.

Dante fa di Catone il custode del Purgatorio. E' lui il « veglio solo » che interpella il poeta e la sua guida all'uscita dall'Inferno.

> « Chi siete voi, che contro al cieco fiume
> fuggita avete la pregione etterna?
> . . . .
> Son le leggi d'abisso così rotte?
> o è mutato in ciel novo consiglio,
> che, dannati, venite a le mie grotte? ».

Virgilio rassicura Catone. Dante è un Ulisside fermato a tempo. Anch'egli aveva iniziato il «folle volo». Anch'egli aveva creduto, per un certo lasso di tempo, di potere con i remi della ragione e della terrena perizia, raggiungere il lido della felicità e della salvezza. Ma la luce della Rivelazione l'aveva trattenuto a tempo. E si era salvato dal naufragio. Aveva accettato anch'egli una morte e un suicidio spirituali, per attingere la libertà. Catone poteva consentirgli il passo.

> « Questi (Dante) non vide mai l'ultima sera;
> ma per la sua *follia* le fu sì presso,
> che molto poco tempo a volger era ».
>
> (*Purg.* I, 58-60).

Quanto serio e grave non era stato il rischio di naufragio per Dante! Aveva rasentato l'abisso. Si era lasciato trarre dalla lusinga delle esplorazioni contese e aveva drizzato il suo legno verso ignoti lidi, fiero e superbo delle sue possibilità e dei suoi ideali. Beatrice, la rivelazione permanente di Dio nella spiritualità e nella fede mistica, l'aveva fermato all'estremo momento. Un momento dopo sarebbe stato il naufragio. E Dante si salva.

Chi non si può salvare quando si affidi, in qualunque ora, in qualunque luogo, in qualsiasi disfacimento e in qualsiasi scomparsa

fisica, al « legno lieve » dell'abbandono al Cristo morente sulla Croce?

Buonconte da Montefeltro scomparve dal campo della mischia a Campaldino, senza che si sapesse mai « sua sepoltura ». Che ne fu del suo corpo e della sua anima?

Dante se lo fa raccontare da lui stesso. E il racconto, in cui altri è andato a cercare chi sa quali strane personali reminiscenze e impressioni del poeta, è, invece, una meravigliosa pagina di soteriologia cristiana.

« Io dirò vero e tu 'l ridì tra i vivi:
l'angel di Dio mi prese, e quel d'inferno
gridava: o tu del ciel, perchè mi privi?

Tu te ne porti di costui l'etterno
per una lacrimetta che 'l mi toglie;
ma io farò de l'altro altro governo!

. . . .

Giunse quel mal voler che pur mal chiede
con lo 'ntelletto, e mosse il fummo e 'l vento
per la virtù che sua natura diede.

Indi la valle, come 'l dì fu spento,
da Pratomagno al gran giogo coperse
di nebbia, e 'l ciel di sopra fece intento,

sì che 'l pregno aere in acqua si converse:
la pioggia cadde ed a' fossati venne
di lei ciò che la terra non sofferse;

e come ai rivi grandi si convenne,
ver lo fiume real tanto veloce
si ruinò, che nulla la ritenne.

Lo corpo mio gelato in su la foce
trovò l'Archian rubesto; e quel sospinse
ne l'Arno, e *sciolse al mio petto la croce*

> ch'i' fe' di me, quando 'l dolor mi vinse:
> voltommi per le ripe e per lo fondo;
> poi di sua preda mi coperse e cinse ».
>
> (*Purg.* V, 88-129).

Satana è l'intelletto smodato. Ha capacità di muovere il fumo e il vento. Ma la raccolta di Satana è l'uragano. E l'uomo ne può essere preda. Ma l'uomo può vincere la morte con la morte. Sol che lasci a Satana il suo dominio: l'intelletto. E raccolga le mani in croce quando, dissanguato, senta il gelo invadere le sue membra. In tal caso l'acqua uraganica di Satana potrà scomporre il segno della croce, segnato dalle braccia conserte, e potrà portarsi il corpo alla deriva. L'anima ha già traghettato nel luogo sicuro dell'eternità, sul « lieve legno », la Croce.

Ma c'è di più. I rappresentanti di Dio in terra, o presunti tali, furono a volte accecati così, da farsi complici di Satana nel congiungere mala volontà e acuto intelletto, per suscitare le tempeste metafisiche della sfrenata ricerca concettuale e dello smodato strapotere politico. Si fanno complici di Satana per strappare i figli di Dio dalla terra benedetta, da cui è possibile salpare nel « lieve legno », verso l'isola beata, e trascinarli là ove « bagna la pioggia e move il vento ». Inane presunzione di sbarrare il passo alla navigazione della croce! La speranza in Cristo è più forte del

malvolere terreno. Manfredi è in salvamento anche se la salma fu trascinata via dal ponte « presso a Benevento ». Egli era morto prima di morire ed era rinato prima di essere sepolto. Era morto alla morte: aveva nella morte instaurato il diritto alla vita.

> « Poscia ch'io ebbi rotta la persona
> di due punte mortali, io mi rendei,
> piangendo, a quei che volontier perdona ».
> (*Purg.* III, 118-120).

Solo le religioni di mistero e il Cristianesimo, in grado esimio, sopra ogni altra di esse, hanno incorporato il principio eracliteo della intercomunicabilità della vita e della morte in un sistema di pratiche e di riti atti a tener desta nell'uomo la coscienza del suo arduo destino: risorgere dalla disfatta, rivivere dopo la morte, cercare, nell'annullamento, la vita e la propria sublimazione. Ma nella genuina esperienza cristiana la risurrezione non è passiva e supina assimilazione dei meriti del Cristo, o accettazione extravolontaria di un perdono magico e di una assoluzione esteriore. Rivivere è rinnovare l'inscrizione nella milizia di Dio, che, con l'uomo, lotta nel mondo per la attuazione del proprio Regno minacciato e assediato. E l'intensità di una esperienza religiosa è in proporzione delle risposte all'appello dell'Immortale, che in-

vita a uscire dal sonno della morte e dal torpore della viltà e del peccato.

L'itinerario del cristiano è un continuo ridestarsi dalla folle allucinazione dei sensi. Dante lo ha esperimentato nella vita: lo ha registrato nel poema.

Le più grandi rivelazioni non sono al dì là di una mortale e agonizzante eclissi della nostra coscienza? E le più eccelse visioni non si aprono alle nostre pupille interiori quando, con gli occhi chiusi, precipitiamo nella cecità del sonno mistico e della catalessi?

Dante cade « com'uom che 'l sonno piglia » quando deve passare al di là dell'Acheronte, racchiudente tutto il male (Inf. VII, 136) e un tuono lo desta dal sopore catalettico, quand'egli è al di là.

E' nel sonno che Dante è tratto da Lucia fino alle porte del Purgatorio, dinnanzi alle quali il poeta si batte il petto compunto, mentre un tuono annuncia il dischiudersi della porta e il canto di ringraziamento di tutte le anime purganti: *Te Deum laudamus* (Purg. IX, 139-144).

Un tuono fragoroso annuncia, sull'alto del Purgatorio, la calata di Beatrice, la Rivelazione spirituale, sul carro salutare, mentre i ventiquattro anziani, i libri del Vecchio Testamento, si protendono in atto di venerazione e di aspettativa (Purg. XXIX, 18).

Infine un tuono immenso, il grido di tutte le anime beate raccolte dall'invettiva di Pier Damiano, conclude le parole corrucciate del grande contemplativo e annuncia la più insigne rivelazione fatta a Dante (Par. XXI, 126 e ss.).

« Venne Cefas e venne il gran vasello
de lo Spirito Santo, magri e scalzi,
prendendo il cibo da qualunque ostello.

Or voglion quinci e quindi chi i rincalzi
li moderni pastori e chi li meni,
tanto son gravi, e chi di retro li alzi ».

La letteratura apocalittica pseudo - gioachimitica li aveva chiamati, per sarcasmo feroce, *carpinales* invece di *cardinales*: pronti ad acciuffare ingordamente tutto che capitasse loro nelle mani.

Pier Damiani continua:

« Cuopron de' manti loro i palafreni,
sì che due bestie van sott'una pelle:
oh, pazienza che tanto sostieni! ».

Le fiammelle si fanno intorno al veggente, e gridano di sdegno e di ribellione.

« E fero un grido di sì alto suono
che non potrebbe qui assomigliarsi:
nè io lo 'ntesi; sì mi vinse il tuono ».

Ancora una volta, nello smarrimento dei sensi, Dante è iniziato alle più alte rivelazio-

ni: morendo, nasce a più piena vita. Come nei grandi misteri antichi, solo serrando occhi e labbra si vedono le più lucenti cose e si pronunziano le più vivifiche parole.

Tutto stupito, Dante, riavutosi appena, cerca Beatrice, la rivelazione spirituale, e attende da lei il commento e il presagio, dopo la minaccia di Pier Damiani e il tuono che l'ha conchiusa.

> «... Non sai tu che tu se' in cielo?
> e non sai tu che 'l cielo è tutto santo,
> e ciò che ci si fa vien da buon zelo?
>
> Come t'avrebbe trasmutato il canto,
> e io ridendo, mo pensar lo puoi,
> poscia che 'l grido t'ha mosso cotanto;
>
> nel qual, se 'nteso avessi i prieghi miei,
> già ti sarebbe nota la *vendetta*
> *che tu vedrai innanzi che tu muoi.*

Dante crede sempre all'imminente vittoria del Regno di Dio.

Alla fine del suo grande discorso apocalittico, in prossimità dell'epilogo tragico del suo ministero, Gesù, descrivendo la desolazione degli ultimi giorni e l'apparizione trionfante e vendicatrice del Figlio dell'Uomo, aveva dato ai suoi ascoltatori la consegna rassicurante: «tutto si verificherà, prima che questa generazione sia scomparsa dalla faccia della terra. Perchè la terra e il cielo possono svanire: la mia parola, no» (Matt. XXIV 34-35).

Rispondendo ai dubbi e alle trepidazioni dei fedeli di Tessalonica, angosciati dalla dipartita dei loro cari prima che l'avvento del Signore si fosse verificato e quindi incerti della loro sorte, Paolo garantisce con parole di imperturbabile asseveranza: « noi i viventi, noi i superstiti all'ora della venuta del Signore, non precederemo quei che saranno stati prima còlti dalla morte. Perchè al primo comando, alla voce dell'Arcangelo, allo squillare della tromba di Dio, il Signore scenderà dal cielo, e i morti in Cristo risorgeranno d'un subito. Soltanto al seguito di essi noi i viventi, noi i superstiti, saremo tratti con loro sulle nuvole, all'incontro del Signore » (I Tess. IV, 15 e ss.).

Il cristiano che è assuefatto a percepire misticamente il morso ghermitore della morte in ogni palpito di vita e ad avvertire l'anelito della vita in ogni rantolo della morte, non può più subordinare le grandi rivelazioni di Dio alla norma angusta e alla misura inadeguata, offerte dalle povere categorie dell'esperienza e della metafisica dell'uomo: lo spazio e il tempo.

E vivendo nella incessante consapevolezza dell'opera assidua del Padre, intento a realizzare, sotto la pressione insidiosa dei nemici, la Morte e il Peccato, l'immenso poema della Rivelazione e del Riscatto, sa, con fidu-

cia che non crolla e non trema, che il trionfo auspicato del Bene e della Giustizia non lo troverà esanime e trapassato.

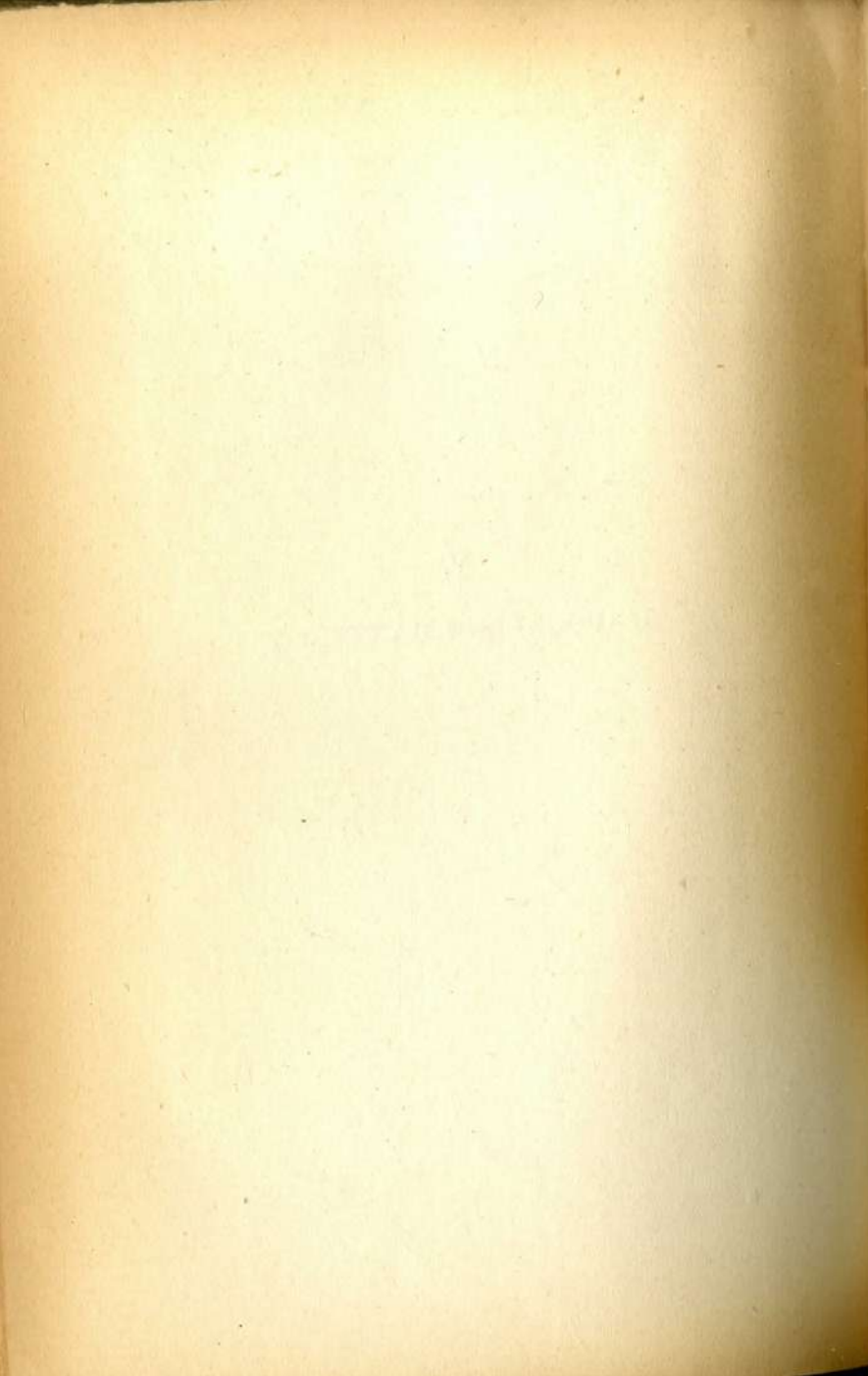
Le delusioni politiche e le amarezze spirituali di Dante esule sono state infinite e opprimenti.

Ma la fede del poeta è stata più grande di tutte le deviazioni e di tutti i disinganni.

Come Gioacchino da Fiore, egli riscatta e quieta le inquietudini del suo penoso ramingare con l'energia impavida di una sicurezza che da nulla è intaccata e mai e poi mai è affievolita.

Gli occhi dei veri veggenti, tante volte chiusi all'insidia ingannevole dell'empirico, non potranno essere serrati quel giorno sacro in cui brillerà, sulla volta del cielo, la luce sospirata dell'Eterno.

V.

L'APOCALISSI DANTESCA

Grandissimo e memorando giorno, per lo sviluppo ascensionale della civiltà mediterranea, quello in cui dall'indovino e dallo stregone, dal delirante entusiasta che pronunciava, in istato di semicoscienza, i suoi verdetti oracolari, emerse, in tutta la sua irresistibile efficienza, il profeta, giudice di re e difensore dei poveri, predicatore di giustizia e di solidarietà, sempre con l'occhio teso a spiare i sintomi del veniente avvenire, ma sempre, in pari tempo, con l'animo volto a subordinare le predizioni e i comandi ad un'alta e inviolabile idealità morale!

Da quel giorno un tipo costante e invariabile di riformatore entrava nel corso indefettibile della nostra tradizione religiosa: il tipo dell'innovatore e del ribelle, che contro le deviazioni e la paralisi circostanti, era chia-

mato a spalancare le vie dello Spirito, evocando i giorni antichi e la pura ed entusiastica sacralità elementare delle origini.

Che cosa fu il bando evangelico se non una reviviscenza magnifica e impareggiabile di spirito profetico?

Tutte le grandi reviviscenze cristiane hanno avuto, dopo, qualcosa di profetico. Ma una ve n'è che ha dischiuso una nuova epoca nella storia della spiritualità italica, se non propriamente europea. Ed è quella segnata e inaugurata dal messaggio apocalittico di Gioacchino da Fiore. Non ne può più prescindere chiunque oggi indaghi i primi sentori e le prime formulazioni di quella che sogliamo chiamare *Rinascita*: non ne può più prescindere ormai nè pure chiunque, nel Duecento, vada esplorando la gestazione laboriosa della *Divina Commedia*.

Il Duecento è tutto racchiuso in due nomi: Gioacchino da Fiore e San Francesco. E il loro intimo collegamento è l'unico modo di comprendere, nella sua essenza più intima, questa prodigiosa gestazione del nostro più insigne monumento letterario.

Nel cielo del Sole l'esule Alighieri, tracciando la linea ideale di una dinastia nella quale trovassero il meritato novero i sovrani della speculazione religiosa e della cultura ecclesiastica, ha voluto coraggiosamente

integrare e correggere, alla luce dei verdetti divini, le mendose e fallaci sentenze degli uomini. E mentre a fianco di san Tommaso ha collocato Sigieri, l'averroista parigino degradato e morto tragicamente in curia; a fianco di san Bonaventura, francescano, ha collocato il « profeta » Gioacchino, sul messaggio del quale, caro agli spirituali, poco più di un sessantennio prima che il poeta scrivesse, era caduta, tagliente, la condanna del protocollo anagnino.

Non è, questo secondo abbinamento, l'unico indizio del vincolo strettissimo che Dante scorgeva fra il messaggio profetico del veggente « calabrese » e la « religio » del figlio di Pietro Bernardone. Lo stesso suo poetico invito a cangiare il nome di « Ascesi » in quello di « Oriente », qualora si fosse voluto con proprietà designare il luogo di origine del « poverello » (Par. XI, 52-53), non traeva forse lo spunto dal presagio gioachimita, che aveva annunciato l'imminente erompere « ab ortu solis » dell'angelo stigmatizzato del sesto sigillo, misteriosamente vaticinato e descritto dalla Apocalissi canonina? Questo angelo avrebbe gridato ai quattro angeli, ai quali era stato assegnato il compito di scatenare la rovina sulla terra e sul mare, di dilazionare i flagelli, finchè egli non avesse impresso sui servi di Dio il sacro sigillo. E i « segna-

ti » sarebbero stati un numero sterminato: cento quaranta quattro mila. La prodigiosa disseminazione minoritica non era la più eloquente conferma che san Francesco era stato veramente l'angelo « ascendente dall'Oriente del sole? ». A buon conto, anche Giotto o un suo allievo aveva voluto, con particolare intento simbolico, che angeli stigmatizzati occhieggiassero di su i costoloni delle vele, nelle quali, sulla volta della basilica inferiore di Assisi, erano idealizzate le gesta mirabili del santo.

Per la piena e oggettiva comprensione della storia letteraria e spirituale d'Italia nel secolo decimoterzo, mai e poi mai avremmo dovuto dissociare le due grandi figure che Dante, e con lui la migliore tradizione religiosa del suo tempo, hanno visto indissolubilmente avvinte l'una all'altra: la figura di Gioacchino e quella di Francesco. La catena appenninica non è soltanto fisicamente la spina dorsale della penisola. Dalla Sila al Subasio è corsa, nella maturità del Medio Evo italiano, una stupenda continuità spirituale. Avervi inciso una frattura è stato gesto di improvvida iconoclastia.

Mentre la canonizzazione ufficiale strappava il profilo del mistico umbro ad ogni contatto con la realtà del suo tempo, che pure egli aveva sognato di impregnare di rinno-

vato spirito evangelico, le condanne curiali gettavano sulle Apocalissi del monaco calabrese un sinistro ostracismo. Dovevano soffrirne per secoli. Costrette per lungo ciclo di anni a una circolazione adulterata e clandestina nei sospettati cenobi dello spiritualismo francescano, avevano una súbita reviviscenza a stampa sugli albori del secolo decimosesto. Ma si trattava di esumazioni e di divulgazioni scorrette e mal vagliate. Poi, più nulla, se non celebrazioni leggendarie, in cui si sbizzarrivano o l'intento apologetico di tardi e inintelligenti seguaci o la fantasia di biografi romanzeschi. Anche nei decenni più vicini a noi, in piena e libera efficienza della critica storica, i vecchi pregiudizi e i motivi stereotipati, hanno deformato e annebbiato i giudizi. Incapaci di valutare adeguatamente, per la diuturna desuetudine, l'importanza del coefficiente apocalittico nelle insigni reviviscenze religiose, i pochi esploratori dei movimenti spirituali del Medio Evo italiano sono andati fantasticando di presunte derivazioni del messaggio gioachimita da forme concettuali dell'ecclesiasticismo bizantino. E non hanno visto, nella angustia della loro unilaterale erudizione, che la profezia del calabrese era l'espressione sublimemente audace della vasta rivoluzione sociale ed economica che il regime cooperativo dell'organizzazione ci-

sterciense aveva introdotto nel mondo dei rapporti feudali. E non hanno visto che il grande movimento democratico e pacifista dei « minori » usciva, tutto intiero, dal messaggio radioso del veggente silano, e che di questo messaggio è tutta nutrita l'ispirazione dantesca.

Aveva annunciato Gioacchino: « il primo stato del mondo fu stato di schiavi; il secondo, di liberi; il terzo sarà comunità di amici ». Quando il profeta che aveva sciolto l'inno alato alla veniente risurrezione del Regno di Dio si spegneva nella solitudine della sua Sila, Francesco subiva in una prigione di Perugia la sua prima delusione politica. Tommaso da Celano ci attesta che alla delusione contrapponeva l'olimpico disdegno della sua incontenibile letizia: « vincula ridens ac spernens ». Ma non era ancora suonato l'istante della conversione. Questa sopravvenne, brusca e inattesa, quel giorno in cui a Spoleto, sul punto di arruolarsi ai servizi di Gualtiero di Brienne, Francesco preferì, secondo la consegna di Gioacchino, all'armatura, la cetra.

Gli era giunto agli orecchi il prognostico sconcertante del veggente di Fiore? Impossibile rispondere. Nessun cammino meno riconoscibile di quello che battono i rapsodi dell'epopea religiosa. E noi non sapremo mai per

quali vie sotterranee il messaggio profetico di Gioacchino da Fiore si insinuò nell'organismo precoce del francescanesimo primitivo. Sta di fatto però che le corrispondenze fra la visione del terzo stato gioachimita e il programma minoritico sono copiose e precise: dalla consegna assoluta della povertà e della rinuncia, al proselitismo laico; dall'indifferenza e dall'autonomia di fronte ai privilegi curiali, alla concezione della crociata puramente pacifica ed evangelica.

Su questo ultimo punto la corrispondenza anzi dischiude l'adito a ipotesi piene di seducenti applicazioni. Il veggente di Celico, nel cui animo era lo sgomento della recente rivincita di Saladino, aveva preannunciato misteriosamente che il pericolo musulmano non sarebbe stato mai definitivamente scongiurato con le armi, bensì solamente con la propaganda inerme della parola cristiana. Francesco va a catechizzare il sultano e la sua indulgenza della Porziuncola potrebbe essere l'audace surrogato pacifico della bellicosa indulgenza crociata. Frate Elia è il primo provinciale in Levante ed è parte di tutti i primi saggi di missione francescana in terra musulmana. Lo stesso suo cercare rifugio alla corte di Federico II, dopo la brusca rottura con Roma, di quel Federico II che aveva tanto strenuamente recalcitrato all'ingiun-

zione, molto terrena, della curia, la quale avrebbe voluto vederlo trasferirsi in Terra Santa per non averlo vicino, non era, a suo modo, un rimaner fedele alla concezione pacifica della politica internazionale del tempo, quale san Francesco l'aveva ereditata da Gioacchino?

L'incerto, ambiguo e variabile comportamento delle correnti francescane al cospetto di Federico II sembra in qualche modo riflettersi negli apprezzamenti ondeggianti di Dante, il quale, se pone Federico II nell'Inferno, fra gli eretici (X, 119), lo dichiara però « d'onor sì degno » (Inf. XIII, 76) e ne accetta la definizione della gentilezza come « antica ricchezza e belli costumi » (*Conv.* IV, III, 6).

Sul cadere del secolo decimoquarto un ingenuo minorita pisano, fra Bartolomeo, stendeva un ponderoso e farraginoso novero delle *Conformitates* segnalabili fra il Vangelo di san Francesco e il Vangelo di Gesù Cristo. Non mancava, all'appello ingegnoso, il messaggio di Gioacchino. Come la vita di Gesù tradiva conformità prodigiose al vaticinio dei profeti, allo stesso modo l'opera di Francesco si uniformava ai presagi del profeta calabrese.

Ma alla semplice devozione del minorita toscano sfuggiva la equiparazione più porten-

tosa. Come l'annuncio evangelico era scaturito in Palestina dall'effervescenza della letteratura apocalittica, così la « religio » del santo umbro era stata preparata dall'emozione diffusa dalla profezia calabrese.

Filone alessandrino sentenziò una volta che il primo germe deposto sul solco dell'anima razionale è la speranza, « fonte di tutte le fogge dell'esistenza ». Sciogliendo il suo inno all'amore, san Paolo, proclamò che dei tre grandi valori esistenti nel mondo, fede, speranza, amore, il più grande è l'amore. Avevano ragione entrambi. Solo dai profondi commovimenti destati dalla speranza sgorgano le insigni affermazioni della solidarietà umana. E solo la fiammata di sogno accesa dalle resine delle pinete silane aveva potuto apprestare, propagandosi su per le balze dell'Appennino, la temperie acconcia allo sbocciare del Canto delle Creature.

Quel canto, che fu come il sole primaverile chiamato a sciogliere il gelo di tutte le nostre tradizioni medievali, non sarebbe stato possibile senza la preparazione offerta dalla profezia gioachimitica. E quel canto è la voce preannunciatrice della poesia dantesca.

Anche il profeta è un poeta. E i grandi poeti sono anche profeti. Il profeta è il poeta della religiosità. I mezzi ordinari della sua espressione sono, anzichè idee astratte e ca-

tegorie metafisiche, immagini sensibili e formule concrete. Gli elementi psicologici che reggono e alimentano la sua esperienza e il suo ideale sono la fantasia e il sentimento, a preferenza della speculazione e del raziocinio.

Gioacchino è stato profeta, nel più squisito senso della parola. Confortatore perchè veggente, egli assegna un più alto valore carismatico e una più valida virtù salutifera alla speranza e alla fiducia nella contemplazione e nella letizia, anzichè alla disciplina e al magistero gerarchico. Egli confida agli iniziati che Pietro scomparirà dinnanzi a Giovanni, perchè il Regno dello Spirito Santo sarà il Regno dei puri contemplatori e quindi dei liberi. Un messaggio di tal genere, non affidato all'arida elucubrazione di un sistema teologico, ma alla subitanea ispirazione dell'ardore profetico, sarà cómpito del monaco. Poichè appunto il monaco che, acceso di zelo, esce dalla sua pensosa solitudine per scendere in mezzo al popolo e scuoterne l'anima non più edificata dalla fredda e consuetudinaria predicazione dei ministri ufficiali, è un destriero inquieto, al confronto di un ben domo cavallo da sella, più decorativo che valido. Chi chiede mai a un puledro la disciplina del cavallo addomesticato?

Il « profeta » di Celico non era stato un sistematico e un dialettico. La stessa sua simbolologia non tradiva alcuna uniformità e alcuna costanza. Solamente la sua profonda certezza del rinnovamento imminente della società religiosa a cui apparteneva è una quantità costante nei suoi riavvicinamenti biblici e un motivo uniforme nelle variazioni della sua esegesi allegorica. Solamente la descrizione della veniente età aveva strappato accenti, a volte veramente sublimi, alla sua vena poetica.

« In questi giorni sacri noi dobbiamo resistere nel lavoro e nel pianto, in attesa che si compia il ciclo quaresimale, si chiuda cioè il novero delle quarantadue generazioni del lutto e dell'afflizione, e noi possiamo essere introdotti nella sacra solennità dell'universale risurrezione, per cantare al Signore quel cantico nuovo di gioia, che è l'*alleluia*. Nessuna meraviglia se tutto il significato profondo dei vecchi sacri misteri (fino a oggi celati sotto il velame) agli occhi nostri, di noi, più giovani e più piccoli, si va dischiudendo. Dappoichè apparteniamo a quell'ultima generazione che è designata nell'ultimo sacro giorno della penitenziale quaresima: il giorno in cui si toglie dagli occhi del popolo il velario che tiene l'altare in lutto. Affinchè quella verità che il popolo vide finora sol sullo specchio, in

enigma, cominci a scorgere faccia a faccia, passando, secondo l'assicurazione dell'apostolo, di chiarezza in chiarezza. Tutti i simboli sacramentali contenuti nelle pagine della rivelazione di Dio ci instillano la convinzione dei tre stati. Il primo stato è quello durante il quale noi fummo sotto il dominio della Legge; il secondo è quello durante il quale noi fummo sotto il dominio della grazia; il terzo è quello che noi attendiamo da un giorno all'altro, nel quale ci investirà una più ampia e generosa grazia. Il primo stato visse di conoscenza; il secondo si svolse nel potere della sapienza; il terzo si effonderà nella plenitudine dell' intendimento. Nel primo regnò il servaggio servile; nel secondo la servitù filiale; il terzo darà inizio alla libertà. Il primo stato trascorse nei flagelli; il secondo nell'azione; il terzo trascorrerà nella contemplazione. Il primo visse nell'atmosfera del timore; il secondo in quella della fede; il terzo vivrà nella carità. Il primo segnò l'età dei servi; il secondo l'età dei figli; il terzo non conoscerà che amici. Il primo stato fu dominio di vecchi; il secondo di giovani; il terzo sarà dominio di fanciulli. Il primo tremò sotto l'incerto chiarore delle stelle; il secondo contemplò la luce dell'aurora; solo nel terzo sfolgorerà il meriggio. Il primo fu un inverno; il secondo un palpitare di primavera; il

terzo conoscerà la pinguedine dell'estate. Il primo non produsse che ortiche; il secondo diede le rose; solo al terzo appartengono i gigli. Il primo vide le erbe; il secondo lo spuntar delle spighe; il terzo raccoglierà il grano. Il primo ebbe in retaggio l'acqua; il secondo il vino; il terzo spremerà l'olio. Il primo stato fu tempo di settuagesima; il secondo fu tempo di quaresima; il terzo solo scioglierà le campane di Pasqua. In conclusione: il primo stato fu reame del Padre, che è il creatore dell'universo; il secondo fu reame del Figlio, che si umiliò ad assumere il nostro corpo di fango; il terzo sarà reame dello Spirito Santo, del quale dice l'Apostolo: « dove è lo Spirito del Signore, ivi è libertà ». E il primo stato è simboleggiato in quelle tre settimane che vanno innanzi al digiuno quaresimale; il secondo nella stessa quaresima; il terzo nel tempo solenne di Pasqua. Per cui se convenientemente interpretiamo il mistero del velo interposto fra il popolo e l'altare, comprendiamo come non è senza motivo che nel giorno di quaresima in cui si consacra il sacro crisma, quel velo è tolto di mezzo, affinchè i fedeli non veggano più l'altare quasi attraverso uno specchio, ma più tosto faccia a faccia. Il che vuol dire che in questo nostro tempo, regnante la quarantesima generazione, occorre ritirare il velo della lettera dal

cuore della massa. E questo accadrà al momento del dischiudimento del sesto sigillo, col sesto angelo discendente dal cielo, con in mano il libro spalancato. E allora sarà tempo di gioia per gli amatori di Dio, fino al giorno solenne della consumazione finale ».

La fede nel prossimo manifestarsi integrale dello Spirito Santo era stata così profondamente radicata e così dominante nell'animo di Gioacchino, che nelle sue descrizioni dell'avvenire si era attuato quel medesimo sdoppiamento fra la « parusia » imminente e il giudizio finale, quale si incontra nella letteratura apocalittica del cristianesimo primitivo, ed era comparsa la medesima previsione di quel successivo passaggio alla fede dei recalcitranti, che a san Paolo era già apparso come l'evento preliminare del completo trionfo nel Regno. La Chiesa ufficiale non avrà da rammaricarsi del suo transito verso una più alta estrinsecazione della rivelazione: la sua storia è la storia di una gestazione dolorosa, e il momento drammatico del parto è imminente.

E come nel cristianesimo primitivo, così nel messaggio di Gioacchino la bruciante esperienza escatologica si era confusa con un'ecclesiologia concreta e realistica, a norma della quale la comunità visibile è un soprannaturale organismo carismatico, anzichè un tessu-

to burocratico. Dai tempi di Paolo e di Agostino nessuno scrittore ecclesiastico aveva mai più sentito ed espresso la continuità fra l'apparizione sensibile del Salvatore nel mondo e la vita spirituale del corpo mistico di Cristo, la Chiesa nel tempo, con quella vivezza che traspare nelle contemplazioni di Gioacchino.

Etica ed ecclesiologia, cristologia ed escatologia si erano fuse, come nelle migliori espressioni della primitiva esperienza cristiana, nel messaggio di Gioacchino da Fiore. Se la Chiesa è sentita intensamente come il corpo mistico del Cristo, vivente attraverso lo spazio e il tempo; se il suo destino è quello di apprestare, nella reviviscenza dei carismi e degli ideali evangelici, le condizioni necessarie alla perfetta epifania dello Spirito, della cui gloria imminente l'umiltà del Salvatore fu il volontario presagio simbolico; non c'è da rimanere in nessun modo pedissequamente legati alle tradizioni letterali della gerarchia burocratica. In ogni « vir spiritulis » si riproduce, misteriosamente, la vocazione del Cristo, come nel sacerdozio gerarchico si trasmette la vocazione del Battista.

Il presupposto della fede gioachimita era stato la certezza di un piano divino nella natura e nella storia, il quale si viene svolgendo e attuando attraverso cicli similari. Biso-

gna tagliar via il prepuzio della lettera se si vuole scorgere spiritualmente la disciplina e la logica « sacramentali » di questo piano, il quale ha avuto due grandi periodi: quello del Vecchio e quello del Nuovo Testamento. Il terzo, l'ultimo, sta per cominciare. Lo dimostra la stessa intensità della vita culturale e teologica nella Chiesa latina, la quale non è altro che un prodromo, pallido e oscuro, di quel che sarà la diretta rivelazione dello Spirito, attraverso i suoi contemplatori. I quali, nel disinteresse e nell'umiltà, annunzieranno, come unica legge dello Spirito, l'amore. Entrare nella contemplazione e nella pratica di questa superiore giustizia; oltrepassare la scorza della rivelazione biblica e neotestamentaria per cogliere, in spirito, la immanente legge della giustizia, che è tutta nella carità universale, equivale veramente a scorgere i cieli aperti sul proprio capo e attuare fin d'ora il presagio di Gesù.

Quando si sia penetrati nell'alone di luce di questa superiore rivelazione, quale ossequio, che non sia un ossequio provvisorio e transeunte, si può più prestare alla disciplina letterale della burocrazia ecclesiastica? Gioacchino ne denuncia apertamente la caducità moribonda. Qui la grande originalità del « veggente » calabrese, in comparazione con tutti gli altri « eretici » del medio evo:

qui il suo significato come maestro dello spiritualismo che fa capo a Dante.

Gioacchino non impugna alcun capo dottrinale dell'insegnamento ecclesiastico, non insorge contro alcuna istituzione della disciplina curiale. In cambio, è tutto l'insieme delle concezioni e delle pratiche, in cui consiste la tradizione della ortodossia romana, ch'egli ritiene e proclama destinato a cedere il posto a un'effusione dello Spirito, che soppianterà il passato, come i simboli cedono automaticamente il posto alle realtà prefigurate, quando scocchi l'ora del loro avvento. Le realtà più sacre della vita religiosa nel cattolicismo, i sacramenti cioè, sono anch'essi simboli provvisori delle dirette comunicazioni di cui lo Spirito si accinge a nutrire i suoi eletti.

« Il Vangelo del Regno bandito da Gesù, è chiamato da Giovanni Vangelo eterno, perchè quanto ci è stato intimato dal Cristo e dagli apostoli, sotto forma sacramentale, è temporale e transitorio, per tutto che concerne le espressioni sacramentali stesse, mentre è eterno per ciò che concerne le realtà simboleggiate sacramentalmente ». Naturalmente questo non vuol dire che debbano essere trasandate e abbandonate anzi tempo. Esse posseggono una squisita virtù formativa e guai a tenerle indebitamente in non cale. Solo a

Dio è riservato il compito dei superamenti prodigiosi nel cammino delle realtà spirituali. Sicchè può dirsi che quanto più è audace e innovatore, teoricamente, il messaggio da lui bandito, tanto più l'atteggiamento di Gioacchino è in pratica ispirato a un profondo senso di venerazione e di deferenza verso la Chiesa. L'atteggiamento di Dante non è diverso da questo.

Naturalmente l'ossequio esteriore e la sudditanza consapevole all'ufficiale disciplina ecclesiastica non vogliono dire indifferenza e inintelligenza al cospetto degli indizi eloquenti che annunciano la fatalità della palingenesi religiosa. Gioacchino sa di vivere in un'epoca che postula assolutamente l'abbandono delle vecchie forme e nella quale Dio e il suo Spirito stanno per attuare la loro definitiva apocalissi. Sa di rappresentare una funzione ardua di messaggero per l'ora dell'imminente trapasso. E pronuncia il suo presagio con fermezza, ignara di ogni esitazione e di ogni rispetto umano.

« Quando il Signore, egli scrive, si propone di trasformare la condizione della Chiesa attraverso il ciclo dei tempi, affinchè i momenti perituri si consumino uno dopo l'altro secondo le previsioni canoniche, suol mandare innanzi le folgori dei miracoli, le voci dell'esortazione, i tuoni dell'eloquenza spiri-

tuale, che ridestino dal sonno della morte i dormienti e gli apati, e facciano comprendere a tutti che qualcosa di nuovo sta Egli per produrre sulla terra. Tali segni si sono già manifestati ai nostri giorni. Non sono molti anni che dei santi vanno compiendo miracoli e con parole eloquenti di ammonimento hanno chiamato il popolo a penitenza, se pur vi fu chi prestò orecchio all'annunzio e fu capace di discernere il vero volto trasfigurantesi del cielo e della terra. Ma poichè i cuori duri e terreni degli uomini non si scuotono che ai colpi taglienti delle verghe, ecco, è caduto sul popolo malvagio un rovescio formidabile; un immenso terremoto, che ha sconvolto le masse per tutto il territorio della Chiesa occidentale... L'epoca del sesto angelo è già cominciata in parte ed è destinata a concludersi con ogni celerità ed urgenza».

«Fino a oggi la verità è rimasta ignorata nella terra d'Oriente, poichè finora ha così riposato nelle anime ardenti per devozione nel talamo dell'amore, da non aver voluto uscire per andare a meditare nel campo del Vecchio e del Nuovo Testamento, dove è situato il pozzo del Veggente e del Vivente, per assurgere cioè all'aperta loro comprensione. Non era ancora scoccato l'istante del quale dice la Scrittura: — chiusi e sigillati sono i sermoni fino al tempo stabilito —, che è pro-

priamente l'epoca sesta. Ma al momento fissato Isacco esce nel campo, traversando la via che conduce al pozzo del Veggente e del Vivente. Oramai, quanto è stato misteriosamente bisbigliato nelle tenebre, deve essere proclamato alla luce del sole. Deve giungere al suo integrale spiegamento quella intelligenza spirituale che era rimasta, fino ad oggi, sepolta, per la massima parte, nel pozzo, affinchè doni vita ai beventi e scopra il volto di tutta la verità. C'è un velo sulla faccia di Mosè. Lo Spirito lo discopre, affinchè la verità appaia nella sua nudità. E quando? Al declinare del giorno, come quando il Signore si fece riconoscere mediante la frazione del pane. Avendo veduto Isacco che si avvicinava, Rebecca domandò allo schiavo: chi è costui che traversando il campo, viene verso di noi? E lo schiavo risponde: — è il mio padrone —. Immediatamente Rebecca si coprì col pallio. Il che vuol dire che la Chiesa scorgerà la verità, ma non la riconoscerà qual'è, finchè lo schiavo fedele e prudente, che il Signore ha costituito sopra la sua famiglia perchè distribuisca al momento opportuno la misura del grano, non le abbia dato ragione di tutto e la conduca mercè la interpretazione spirituale al raggiungimento della verità. E allora la Chiesa, discoperta la verità, si avvolgerà nel pallio della sua giu-

stizia ». In ciascuno dei grandi maestri spirituali del Duecento è la coscienza di una tale missione ecclesiastica.

Profondamente convinto di possedere ormai la chiave di tutto il simbolismo della rivelazione biblica e cristiana, Gioacchino sopra tutti aveva immaginato di essere, al cospetto della Chiesa, quel che fu lo schiavo di Rebecca, al momento decisivo della vita della sua padrona: il discopritore della verità fatale. Egli aveva annunciato alla Chiesa di Roma la trasmutazione definitiva dei simboli di cui le era stata affidata l'amministrazione. Non si era dissimulato la gravità del suo messaggio. Ma, come san Paolo, egli aveva proclamato, a suo modo: « guai a me se non anuncio la buona novella ».

« Ecco, siamo alla quarantesima generazione: il tempo cioè stabilito perchè i discorsi sigillati siano dissigillati. Se la vedano coloro i quali si arrogano il diritto di giudicare i cuori e di proclamare impossibile quello che invece la verità ha promesso possibile. Che non accada più tosto, tacendo tutti per mancanza di fede, che ci incolga repentinamente il giorno fatale e involga in una sola riprovazione reprobi ed eletti. Se v'è chi non vuole ascoltare, non debbo io tacere e dissimulare, reticente, quel che ho cominciato ad annunziare. Al contrario. Più alcuni fanno i

sordi, più alto sono costretto a gridare, affinchè alla conclusione e alla resa dei conti, essi debbano arrossire, non io. Ebbene, o fedeli, questo vi annunzio in piena cognizione di causa. Il numero solenne si consumerà più sollecitamente di quanto non si creda. Non aspettate oltre. Chiunque può, si rifugi nell'arca, prima che l'onda vorace del diluvio salga veemente dall'abisso, e, spalancatesi le cateratte del cielo, straripi la inondazione, e levando lo sguardo sbigottito, diciate: che cosa è mai?, e non vi sia chi sappia dare risposta: prima dunque che andiate cercando un impossibile ricovero e invocando dal Signore un' impossibile salvezza; prima che siate costretti a battere invano alla porta, a fuggire per i monti, trovando ostruito il passaggio. Non io dunque imporrò un termine al mio libro, ma il Signore stesso: un tempo due tempi, la metà di un tempo (Dan. VII, 25). A questo termine sognammo di arrivare fin dal principio: ad esso siamo pervenuti. Procedere oltre non è necessario e non è lecito. E' questo il tempo della Chiesa nel quale deve sopraggiungere la pienezza dei tempi e in cui quindi la partoriente un figlio maschio verrà al tempio... Per mio conto una cosa dico con certezza: compiuti questi misteri, il settimo angelo suonerà la tromba e con lui tutti si compiranno i misteri e l'età della pace si inaugurerà sulla terra ».

La pace spirituale del mondo: il monaco sepolto nella solitudine della Sila non aveva avuto altro miraggio in cuore. Riscattato dal suo servaggio economico mercè la vocazione monastica, Gioacchino aveva potuto nelle sue peregrinazioni aver sentore da presso delle violenze e delle discordie da cui era pervasa l'Italia meridionale in quel burrascoso tramonto del secolo duodecimo. Gli uomini facevano il più crudele strazio del più insigne dono dello Spirito: la gioia, la pace. Solo Dio avrebbe potuto imporre riparo al bestiale divampare degli odi e delle vendette. Tutto precipitava nel peggio. L'orizzonte era percosso da uno di quegli uragani rovinosi in cui l'occhio della fede scorge, senza esitazione, il presagio delle nuove rivelazioni. Con l'anima battuta dalla febbre della speranza Gioacchino aveva ansiosamente interpellato i simboli delle precedenti economie della grazia. E aveva ad essi strappato il loro segreto. La nuova età stava per spuntare. Alla Chiesa dei simboli stava per succedere la Chiesa delle realtà spirituali.

La spiritualità francescana tentò di incorporare in sè e di trarre a compimento il vaticinio del veggente di Celico.

Tanto vero che quando la spiritualità francescana volle conguagliare la speranza accesa dal profeta calabrese agli avvenimenti

contemporanei, non seppe fare altro che coniare apocrifi gioachimiti. La letteratura degli spirituali francescani è posta sotto la tutela del Veggente di Celico. Dante la conobbe alla scuola dell'Olivi e se ne nutrì.

Fra questi apocrifi gioachimiti due ve ne sono che meritano particolare attenzione da chi cerca di mettere a nudo la preparazione remota dell'esperienza profetica di Dante. Sono i due commenti su Isaia e su Geremia. Essi sono entrati prestissimo a far parte del *corpus Ioachimiticum* (Salimbene già li conosce come opere di Gioacchino) e come scritti del « veggente » sono stati avidamente letti e altamente apprezzati dalla corrente francescana degli Spirituali. Sono veramente due complementi preziosi alle opere autentiche del « profeta ». Sono stati compilati da chi in queste opere autentiche riconosceva un presagio storico, di cui credeva già pienamente realizzato il contenuto. Essi sono strettamente associati alle sorti grandiose del messaggio bandito dal « profeta » di Celico. E se non sono usciti dalla mano di lui, hanno voluto convalidarne il messaggio mostrandolo attuato e verificato negli eventi spirituali seguiti alla sua morte. I maestri che Dante ha ascoltato a Santa Croce si erano imbevuti di molti dei loro presagi e delle loro valutazioni. E noi ritroviamo gli uni e le altre nella *Com-*

media. Meritano pertanto una accurata segnalazione, particolarmente su alcuni punti. Il primo riguarda i « due testimoni ».

Le concezioni apocalittiche dell'epoca neotestamentaria avevano ritenuto che Mosè ed Elia dovessero comparire alla consumazione del tempo, araldi del giudizio imminente e dell'attuazione trionfale del Regno. In quella trasfigurazione sul Monte, che vuole essere un evento prefiguratore del trionfo messianico, Gesù riceve l'omaggio della Legge e della Profezia, di Mosè e di Elia.

La crisi politica domizianea aveva rinfocolato la speculazione delle correnti messianiche intorno ai preannunciatori immediati del Regno. Ormai l'accettazione dei segni e dei riti del culto imperiale era prova richiesta di lealtà all'Impero. E l'autore dell'Apocalissi canonica denunciava l'assoluta incompatibilità tra il culto di Cristo e il culto dell'imperatore, anche se questo culto era ridotto alle proporzioni di semplice manifestazione di lealtà verso l'Impero. I giorni erano grigi ed angosciosi. Potevano attendersene di peggiori. Il profeta annunciava: « susciterò i miei due testimoni, affinchè, coperti di sacco, profetizzino per mille duecento sessanta giorni... E quando abbiano conchiuso la loro testimonianza, la Bestia uscente dall'abisso li attaccherà, li vincerà, li ucciderà » (XI).

Mosè ed Elia dunque sarebbero dovuti venire a pronunciare la loro testimonianza. Momentaneamente sopraffatti, dovevano essere anch'essi trasfigurati e glorificati, per assistere, vittoriosi, all'epilogo drammatico del mondo, alla distruzione di Babilonia, alla inaugurazione del Regno millenario.

Se Mosè ed Elia, i rappresentanti tipici e specifici della Legge e della Profezia, erano assurti nell'apocalissi giudaica, e, quindi, nella coscienza del cristianesimo primitivo, alla qualità di mediatori predestinati nel processo di trasferimento dalla vecchia alla nuova economia religiosa, l'annuncio dell'Apocalissi detta di Giovanni, di questo libro che è stato il sostegno e la sanzione della speranza sociale cristiana, doveva apparire, ad ogni momento di forti reviviscenze escatologiche, un obbligato punto di riferimento.

Gioacchino da Fiore gli aveva dedicato un lungo commento interpretativo. Il quale, come capita ogni volta che il monaco calabrese deve enunciare presagi che implichino il destino della sua persona, della sua opera e del suo messaggio, non è nè molto chiaro nè molto coerente. Dopo aver passato in rassegna le interpretazioni più salienti della tradizione ecclesiastica, indugiandosi in particolare su quelle di Ambrogio e di Girolamo, Gioacchino aveva cercato di dimostrare che i due

testimoni additati dall' apocalittista debbono essere Mosè ed Elia, anzichè Enoch ed Elia, non escludendo però che essi possano essere tre anzichè due. Dopo di che, toccando il punto più delicato e scabroso della sua esegesi, il monaco, fedele al suo programma di levarsi dall'abisso della lettera per salire alla lucentezza dello spirito, aveva insinuato, pieno di reticenze discrete, l'interpretazione spirituale del presagio. Secondo dunque l'intelligenza tipologica, dichiara Gioacchino, si debbono scorgere nei due testimoni, « i due ordini spirituali che affronteranno coraggiosamente la Bestia veniente su dall'abisso ».

« E poichè sappiamo che Mosè fu levita e pastore del popolo di Israele ed Elia un solitario senza figli e moglie, ne dobbiamo dedurre che il primo simboleggia l'ordine dei chierici, il secondo l' ordine dei monaci ». Gioacchino non esclude, come Matteo per l'avvento di Elia al suo tempo, che Mosè ed Elia debbano personalmente comparire nel mondo al momento solenne della nuova età spirituale, quando l'Anticristo scatenerà le sue abissali potenze per contrastare l'instaurazione del sabato glorioso. Ma si domanda se il presagio apocalittico non implichi anche un significato mistico, a norma del quale « uomini fiammanti di spirito, simili a Mosè ed Elia, comparsi con Cristo sul monte, dovran-

no essere mandati a bandire in mezzo agli uomini parole di vita », in preparazione dell'evento. E qui non si riesce a capire ancor bene se Gioacchino voglia indicare effettivamente il sorgere di due nuovi ordini, l'uno di chierici e l'altro di laici, chiamati a fungere da testimoni prima della grande e aspra palingenesi. « Questi due ordini, egli dice genericamente, simboleggiati dai due personaggi biblici, sono chiamati olivi e candelabri, perchè arderanno per amore e brilleranno per sapienza, attributi il primo dei quali conviene ai monaci, il secondo ai chierici ». Più che l'apparizione di due ordini nuovi, Gioacchino non sembrerebbe suggerire che nel periodo della laboriosa preparazione — il suo — dalla lunga prosapia del clero secolare e regolare della Chiesa di Dio sarebbero sorti rampolli ricchi di quell'entusiasmo che era stato appannaggio delle origini e che si era nel decorso del tempo affievolito? E anzichè preconizzare, per quanto riguarda il monachismo, un ordine nuovo, non sembrerebbe additare, con il riserbo imposto dalla modestia, il rampollo cisterciense nato sull'altipiano Silano? I passi paralleli nei quali Gioacchino ripete il medesimo presagio, non consentono di risolvere, in maniera decisiva, il dubbio. Ma gli avvenimenti lo risolsero per conto loro e imposero ai gioachimiti france-

scani una spiegazione univoca dell'ambigua profezia.

Francesco di Assisi aveva tentato effettivamente di riportare la vita cristiana a quella semplice comunanza nella solidarietà e nell'amore, a cui si era ispirata, secondo la testimonianza degli Atti, la primitiva chiesa di Gerusalemme e che, universalizzata, appariva a Gioacchino come l'instaurazione del terzo stato nello Spirito. La sua, nel concepimento iniziale, era una fraternità di laici, senza altra regola che il Vangelo e senza altra disciplina che quella del disinteresse e della gioia. L'Ordine rivale, nato nel commovimento cruento di una crociata antiereticale, pur conformandosi all'idealità francescana nella rinuncia e nella povertà, era, fin dagli inizi, una comunità di ecclesiastici rigidamente disciplinata. Il presagio di Gioacchino non era dunque suscettibile di una interpretazione letteralmente precisa? La tradizione francescana, a buon conto, non tardò molto ad incorporare nella più lussureggiante leggenda la sua profonda convinzione di rappresentare la nuova età vaticinata da Gioacchino, l'economia dello Spirito, destinata da Dio a soppiantare la Chiesa dei simboli e dei sacramenti. La Verna, il monte in cui, al cospetto dei tre più fedeli compagni, Francesco aveva sofferto ed era stato glorificato, non aveva

rappresentato in pari tempo il Thabor e il Calvario del nuovo Cristo?

L'apocalissi francescana, i due menzionati commenti cioè a Geremia e ad Isaia, compilati pseudonimi durante le prime lotte del francescanesimo spirituale contro la repressione crudele e la persecuzione di Federico II, ci mostra come il presagio generico di Gioacchino fosse andato e andasse assumendo connotati definiti e ámbito circostanziato, sotto la pressione degli avvenimenti: proprio come l'annuncio di Cristo circa l'avvento del Regno, previa apparizione di Elia nella persona del Battista, riviveva nell'annuncio apocalittico dei due testimoni, adattato, sotto la pressione della persecuzione domizianea, alle condizioni peculiari in mezzo a cui l'apocalittista viveva.

Così i due testimoni, nella interpretazione, ormai materiata di fatti e di esperienze, dei commenti a Geremia e ad Isaia, non sono intesi più vagamente come le due manifestazioni supreme, purificate e sublimate dei due cleri, secolare e regolare, in cui si concreta la gerarchia sacramentale della Chiesa. Sono invece nettamente, delimitatamente additati, con una profezia *post eventum,* nei due nuovi Ordini mendicanti, il compito dei quali è quello di convertire il mondo e di prepararlo spiritualmente al grande trapasso verso la superiore economia religiosa.

Le circostanze sembravano corroborare la identificazione dei due testimoni vaticinati dalla Apocalissi con i due Ordini. La vita e la propagazione di questi si svolgevano fra difficoltà e lotte implacabili, suscitate in pari tempo dalla Curia e dall'Impero, scandalizzante connubio cotesto dei due grandi poteri in conflitto, che sembravano ritrovarsi e stringersi la mano ai danni di coloro che predicavano e testimoniavano la decadenza fatale di entrambi! Chi sa che le oscillazioni della Curia al cospetto dell'organizzazione della comunità francescana nel Duecento, e di rimbalzo le oscillanti alternative degli Hohenstaufen e principalmente di Federico II di fronte ai Francescani, non tradiscano le preoccupazioni del momento e le alterne sorti del conflitto politico-ecclesiastico, in rapporto ad un movimento apocalittico che, come tutti i movimenti apocalittici, celava un'anima profondamente sovversiva e irriducibilmente avversa ad ogni istituto empirico vigente? Sta di fatto che la Curia tende sempre più a fare della *religio* minorita, un ordine non dissimile da quelli preesistenti nella Chiesa: e ad ogni reviviscenza e ad ogni inasprimento del conflitto fra Roma e Federico II, questi a propria volta rincrudelisce nella sua persecuzione contro la spiritualità minoritica.

L'apocalissi francescana, come l'apocalissi giovannea, rispondeva secondo i suoi mezzi, alla provocazione. E come il profeta dell'Apocalissi canonica aveva anunciato l'abbruciamento della Roma babilonica e, in pari tempo, aveva indirizzato il suo aspro rimbrotto alle comunità infedeli o tiepide, così l'Anonimo gioachimita dei commenti a Isaia e Geremia coinvolge in un solo verdetto di riprovazione e in una sola minaccia di distruzione e la Curia babilonica e l'Impero degenere ed usurpatore, pure sognando la purificazione di quella e la conversione di questo. Proprio come Dante!

Non occorre qui spigolare nei due Commenti le violente invettive contro la Curia mondanizzata e rapace, contro i *carpinales* (così lo scrittore deforma il titolo di *cardinales*), contro il clero ingordo e immorale, contro il laicato cristiano degenere e vile. Il Friederich l'ha fatto già sagacemente a suo tempo, ponendo in chiarissima luce il contrasto radicale fra il tono col quale Gioacchino rimprovera, alla Chiesa madre, le sue deficienze e le sue defezioni, negli scritti genuini, e la virulenza delle diatribe antiecclesiastiche e antigerarchiche, che ogni eretico avrebbe sottoscritto, quali compaiono nei due pseudoepigrafi commentari. Egli inoltre ha già, a suo tempo, raccolto tutti i passi dei

commentari nei quali contro la Chiesa degenere e l'Impero codardo è pronunciato un solidale verdetto di irreformabile condanna. Entrati in gara l'una contro l'altro per emulazione di terrena potenza, l'una e l'altro cadranno simultaneamente disfatti e inanimati, se non si ravvederanno.

Ma v'è un punto di contrasto fra le opere genuine di Gioacchino e i commentari pseudo-gioachimiti, che non è stato mai adeguatamente posto in luce e che pure ha una importanza precipua per la intelligenza dello sviluppo delle teorie ecclesiastico-politiche nel secolo decimoterzo: alludo alla valutazione dela conversione di Costantino e del suo battesimo per le mani di papa Silvestro. Nei suoi scritti autentici Gioacchino valuta la conversione costantiniana come una data benedetta nello sviluppo ciclico del Cristianesimo. Con essa la Chiesa di Dio, non solamente ha conquistato la sua libertà di movimento e di azione, ma ha aperto il varco alla manifestazione più vasta e più organica della sua spiritualità e della sua vocazione contemplativa. Agli occhi di Gioacchino il conferimento di una potestà materiale a Silvestro non fu affatto cosa difforme dai modelli biblici e dalla natura del ministero ecclesiastico. E se i pontefici romani si sbarazzarono del gravoso onere della potestà politica e ne

delegarono il mandato agli imperatori, lo fecero unicamente per non mescolare la milizia di Dio alla burocrazia temporale. Ma il gesto di Costantino, innalzante il pontificato dalla condizione di soggetto e di minorato a dignità di potenza e di comando, fu, oltre tutto, un meraviglioso gesto simbolico, prefigurante il momento in cui, alla fine del mondo, il Signore Gesù avrebbe trionfalmente e definitivamente sottoposte tutte le nemiche autorità della terra, ai propri piedi.

Con l'avvento di Francesco, del nuovo Messia cioè, e della nuova epoca salvifera inaugurata da lui, il presagio gioachimita avrebbe dovuto avverarsi. Tutte le potestà della terra avrebbero dovuto prostrarsi ai piedi dello Spirito e dei suoi rappresentanti, nella contemplazione e nella umiltà di cuori. Ma non era affatto così. I due testimoni preannunciatori della economia delle realtà spirituali erano in balia di una nuova prova scatenata in pari tempo dalla Curia e dall'Impero, e Roma era contaminata dalla più ingorda partecipazione alle lotte della politica realistica. Quale la causa di simile demoniaca violazione della logica profetica della storia? La risposta non poteva essere dubbia agli occhi dei professanti, nella maniera più rigida, la consegna della povertà francescana: l'impinguamento materiale della Chiesa, che

aveva vissuto alle origini di fraternità comunistica, con un cuore ed un'anima soli. Ed ecco la trasformazione subita e radicale dell'apprezzamento che Gioacchino aveva enunciato della conversione di Costantino e dei provvedimenti che l'avevano seguita. Sotto lo stimolo delle circostanze esterne la nuova, antitetica visione storica, sembra così naturalmente innestarsi nel piano generale delle previsioni gioachimite, che l'autore francescano dei commenti, scrivendo sotto lo pseudonimo di Gioacchino, l'attribuisce a questi stesso, non rendendosi conto affatto della contrapposizione ch'egli viene così stabilendo ad uno dei capisaldi della filosofia della storia ecclesiastica, professata realmente dal profeta. L'anonimo spirituale, naturalmente, non disconosce l'importanza e le conseguenze imponenti della conversione di Costantino nello sviluppo del Cristianesimo occidentale. Ma pensa che la data di quella conversione è stata in pari tempo una data augurale e una data funesta. Pensa pure che quanto la Chiesa ha ricevuto da Costantino dovrà essere restituito ora all'Impero. E pensa sopratutto che aver dato alla Chiesa la ricchezza materiale è così grave colpa, che Costantino può essere annoverato per questo fra le teste del dragone della Apocalissi. Verdetto più fiero contro Costantino non era stato mai pronunciato.

L'eco di esso lo ritroviamo in Dante, chiaro e preciso. Dante, che ha immaginato, con sarcasmo feroce, di essere stato scambiato dal simoniaco Nicolò III per Bonifacio VIII, giunto nella terza bolgia per dargli il cambio nella buca rovente, lancia la sua invettiva in termini di puro spiritualismo francescano e gioachimita. Egli attinge dalla pseudo-gioachimitica apocalissi francescana. I suoi versi sono l'eco delle lezioni di Pietro Olivi.

> « Di voi, pastor, s'accorse il Vangelista,
> quando colei che siede sopra l'acque,
> puttaneggiar coi regi a lui fu vista.
>
> . . . .
>
> Fatto v'avete Dio d'oro e d'argento:
> e che altro è da voi a l'idolatre,
> se non ch'elli uno, e voi ne orate cento?
> Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
> non la tua conversion, ma quella dote
> che da te prese il primo ricco patre! ».
>
> (*Inf.* XIX, 106-117).

* * *

Ma Dante è anima troppo ricca di poeta per ripetere pedissequamente e letteralmente gli altrui presagi ed è anima troppo turgida di ispirazione profetica per non rielaborare a sua volta, con tocco potente e con calore trasfigurante, le tradizioni apocalittiche di cui ha vissuto la sua età e a cui egli, poco più che ventenne, è stato iniziato nella scuola francescana della vecchia Santa Croce.

Forse egli aveva udito colà Pietro Olivi interpretare gioachimiticamente proprio l'Apocalissi canonica. Ad ogni modo, conosceva molto bene i testi canonici ed apocrifi della tradizione profetica, sbocciata sulla Sila e propagatasi lungo la dorsale appenninica d'Italia, all'alba del Duecento.

E quando, dopo aver traversato i regni della punizione e dell'espiazione, giunge sull'alto del Paradiso terrestre, donde ha avuto origine l'amara odissea degli umani, Dante è in grado di ricapitolare di questa i momenti e di preannunciare l'epilogo. La processione ch'egli vede spiegarsi sotto i suoi occhi attoniti è la sua *Concordia Veteris et Novi Testamenti* di poeta e di storico. Ma la *Concordia* non ha significato che in virtù di una profezia.

Alla ricomparsa terrificante e beatificante di Beatrice corrucciata, che da dieci anni era scomparsa dal mondo e che il poeta rivede ora per la prima volta, in atto di conferirgli un perdono più valido e più vasto di quello conferito dal Giubileo, Dante sente il rimorso della sua molteplice e multiforme infedeltà. Beatrice è la personificazione della *Ecclesia spiritualis,* destinata a trionfare di tutte le aberrazioni temporalesche della curia degenere. Dinanzi a lei, che è la distributrice del perdono crociato come lo è la Por-

ziuncola nella devozione francescana, Dante fa ammenda dei suoi trascorsi sentimentali, intellettuali e politici. Allora può lasciare nel Lete fin la memoria delle sue deviazioni e Dante può sciogliere le note fatidiche del suo *Psalterium decem chordarum* e può trarre dagli eventi della Chiesa, allegoricamente intesi, l'annuncio della nuova età, prefigurata dal Vangelo, che sta per diventare Vangelo eterno.

Utilizzando, come nessun altro mai in tutta la storia secolare della esegesi scritturale, le risorse della interpretazione allegorica, Gioacchino da Fiore aveva colto tutte le più esili e riposte corrispondenze fra il Vecchio e il Nuovo Testamento. Ma la sua non era stata un'astratta esercitazione virtuosistica, diretta a segnalare parallelismi di eventi e di realtà trascorse. Se il Vecchio Testamento offriva, nei suoi valori mistici e nelle sue significazioni esoteriche, una prefigurazione esatta e completa del Nuovo, questo a sua volta era un tessuto di simboli meravigliosi e appropriati della nuova economia religiosa nello Spirito. L'ermeneutica biblica non poteva essere scopo a sè stessa: era avviamento alla discoperta della nuova alba spirituale. Gli avvenimenti stessi della storia della società cristiana non potevano essere intesi che da chi li scorgesse alla luce profetica del Nuovo Te-

stamento, apparso nel mondo come prodromo della terza età, l'età della terza persona divina, l'età della imminente palingenesi, del trionfo finale del Bene e della ricapitolazione dell'opera di Dio nell'universo.

Dante risale la corrente del Lete sulla destra del fiume. Matelda la risale dalla sinistra. Ed ecco che subitamente la foresta s'illumina e l'aria lucente è traversata da una melodia. Il poeta vede venirgli incontro dall'altra parte del fiume, un singolare corteggio. Lo precedono sette alberi d'oro, che quando son vicini si rivelano invece essere sette candelabri. Seguono ventiquattro vecchi coronati di gigli, disposti a due a due e cantanti: « Benedetta tu, tra le figlie di Adamo ». Seguono quattro animali, coronati di verde, secondo la raffigurazione di Ezechiele, corretta dall'autore dell'Apocalissi. In mezzo a loro è un carro trionfale, su due ruote, tratto da un Grifone, aquila nella parte superiore, leone nell'inferiore. Tre donne danzano sul lato della ruota destra: quattro sul lato della ruota sinistra. Seguono, a loro volta, due vegliardi, l'uno nel comportamento dei seguaci di Ippocrate, l'altro armato di un'affilatissima spada, che incute terrore, pure a distanza. E poi di nuovo, altri quattro vecchi, umili e dimessi, e poi un altro vecchio, solo, con gli occhi chiusi di dormiente, ma con le labbra atteggiate ad un arguto sorriso.

Quando il carro è all'altezza di Dante, un improvviso tuono impone un arresto al corteggio. I ventiquattro vecchi, che seguono direttamente i candelabri, si rivolgono verso il carro, e invocano: « Veni, Sponsa, de Libano ». E la chiesa spirituale, personificata in Beatrice, discende fra un coro di angeli. Dante si confessa, nelle lacrime. E allora, purificato ed immemore del passato, può scoprire il significato della storia, unico mezzo per « ricordarsi » dell' « avvenire ». Un nostro grande poeta moderno l'ha detto: profetare è *ricordarsi* dei giorni ancora non venuti.

Il corteggio riprende il suo cammino. Si arresta dinnanzi al dispogliato albero di Adamo. Beatrice scende dal carro. Il Grifone lega il timone al tronco, e d'un subito « s'innovò la pianta - che prima aveva le ramora sì sole ». Dal corteggio beato si leva un inno che fa a Dante perdere la conoscenza. Al ridestarsi vede Beatrice assisa ai piedi della pianta, circondata dalle sette danzatrici, che hanno ciascuna impugnato uno dei sette candelabri. Essa è il testimone di quel che è il decorso della chiesa nel tempo. La storia, che è profezia, sta per dischiudere agli occhi di Dante il suo significato recondito. E Dante sarà a Beatrice compagno, « silvano », per breve ora, nella ripristinata armonia dell'umanità, nel Regno dello Spirito, nel terzo sta-

to. Dopo di che potrà salire a quella Roma celeste, di cui Cristo è cittadino. Come in Paolo, come in Gioacchino, così in Dante, la visione profetico-apocalittica si sdoppia in due momenti: la parusia imminente e la finale beatitudine eterna.

Ed ecco la serie dei quadri storico-apocalittici. Un'aquila si abbatte sull'albero rinverdito e colpisce « 'l carro di tutta sua forza ». Poi una volpe si avventa « ne la cuna del trionfal veicolo ». Beatrice la pone in fuga. E l'aquila torna alla carica, lasciando « l'arca del carro... di sè piumata ». Un drago esce dalla terra fra le due ruote e trascina via dal fondo, con la coda, una parte della conca del carro. Dopo di che quel che ne era rimasto si ricopre in un attimo di altre piume, e sul fondo e sulle ruote e sul timone. E agli angoli del carro, come sul timone, appaiono teste mostruose, bicornute le due del timone, con un corno ciascuna le quattro spuntate agli angoli del carro.

Siamo alla suprema contaminazione. Sul carro sconsacrato, mutilato, e oscenamente impinguato di penne altrui, si asside, al posto della cacciata Beatrice, una « puttana sciolta » la quale si abbandona a lascive carezze con un « drudo » che la flagella e la trae lungi, non a pena vede che il suo occhio si volge « cupido e vagante » verso Dante.

Nella desolazione universale provocata dalla macabra scena, Beatrice lancia il suo verdetto profetico e consolatore:

> « Sappi che 'l vaso che 'l serpente ruppe
> fu e non è; ma chi n'ha colpa, creda
> che vendetta di Dio non teme suppe.
>
> . . . . . un cinquecento dieci e cinque (DUX)
> messo di Dio, anciderà la fuia
> con quel gigante che con lei delinque ».

Un secolo o poco più prima dell'anno in cui Dante immaginava il suo viaggio d'oltre tomba verso l'empireo, un imaginifico calabrese aveva avuto anch'egli la sua visione. Ma la sua era stata la contemplazione profetica di un teologo: mentre la visione mistico-storica di Dante era la profezia di un poeta.

Anche Gioacchino,. nell'atto di accingersi alla segnalazione del cammino risolutivo della rivelazione di Dio nella storia, aveva veduto farglisi incontro sette candelabri luminosi. E li aveva minutamente descritti. Sono i sette tipi di interpretazione mistica ed allegorica, da applicarsi ai documenti ai quali la rivelazione di Dio nella storia degli uomini è affidata. Senza la luce di quei candelabri, i libri rivelati sono lettera, non sono mai spirito. E la lettera uccide: solo lo spirito vivifica.

Mercè la luce irradiata da quei sette candelabri, Gioacchino aveva cercato di scoprire lo spirito sotto le fattezze dei ventiquattro vecchi, che sono i Ventiquattro Libri del Vecchio Testamento.

E aveva constatato come, nel momento dell'apparizione della economia del Vangelo nel mondo, quei ventiquattro seniori si volgono con la faccia verso il carro che attende la discesa della spiritualità, verso il carro guidato dall'eterno Cristo, che è l'umanità in cammino verso i suoi destini. Gioacchino aveva numerato una ad una le corrispondenze armoniche fra i libri del Vecchio Testamento e i singoli libri del Nuovo: i quattro Vangeli, gli Atti, l'epistolario Paolino, le quattro lettere cattoliche, l'apocalissi di Giovanni.

Quest'ultimo libro, ultimo nel gruppo dei libri neotestamentari, aveva un significato peculiare. Costituiva, con le sue visioni profetiche, l'anello di congiunzione fra l'economia del Nuovo Testamento, realizzazione dei presagi del Vecchio, e l'economia della storia ecclesiastica, che attendeva un'altra realizzazione: quella dell'età dello Spirito e della piena vittoria della *ecclesia spiritualis*.

Meritava, l'apocalittista, di essere isolato dal gruppo degli altri autori neotestamentari. E Gioacchino dedica a lui un commento vasto e accurato, analogo al suo commento sui quattro evangelisti.

Non era egli, come Tiresia, un cieco veggente, un dormiente desto, che sorrideva al corso mutevole e tumultuoso dei fatti, consapevole, come nessuno, del loro sbocco fatale e predestinato?

A buon conto, l'autore della Apocalissi canonica, nel suo stato di catalessi presaga, aveva visto emergere dal mare il dragone dalle sette teste, e tendere la sua insidia a tutti i sedotti abitanti della terra.

C'era altro compito, per il cristiano consapevole del duodecimo secolo, oltre quello di scoprire le gesta del dragone nei secoli della storia evangelica?

Gioacchino aveva additato una ad una quelle sette teste dragoniche, nelle prove più dure della spiritualità cristiana. Ad un secolo di distanza, Dante, sull'alto del Paradiso terrestre, assiste con i medesimi occhi del veggente della Sila, alla processione storica del Cristianesimo nel mondo.

Anch'egli applica la luce raggiante dei sette candelabri ai libri del Vecchio e del Nuovo Testamento. Anch'egli registra il loro incontro concorde ed univoco al momento dell'apparizione della Spiritualità evangelica nella vita degli uomini. Anch'egli assiste al rifiorire dell'albero squallido e nudo d'Adamo al tocco del carro salutare, guidato dal Cristo. E anch'egli, sulle orme del vecchio che dor-

me « con la faccia arguta », individua le teste del dragone satanico che lo insidia. Sono: la persecuzione dell'impero romano; l'assalto dell'eresia debellato dalla reazione della *Ecclesia spiritualis*; la donazione di Costantino; la lacerazione islamica; la pinguedine ricattatrice dei doni terreni. Ed ecco che tutto il carro ha assunto fattezze di mostro apocalittico, dalle sette teste con dieci corna, talamo degli accoppiamenti inverecondi della curia con i potentati della terra, la « puttana » e il « drudo ». La Chiesa è, ad Avignone, nelle braccia oscene di Filippo il Bello.

Ma il carro procederà sulle ruote dei due nuovi ordini religiosi e le ninfe che danzano intorno ad esse — le virtù cardinali e le teologali — prendono esse in mano i candelabri per la nuova irradiazione di luce.

Un secolo di inquietudine spirituale apocalittico-francescano e di turbinose vicende ecclesiastiche permette a Dante di abbondare in determinazioni cronologiche e cronistoriche, nel quadro allegorico dei momenti e delle prove attraverso cui è passato il carro della rivelazione di Dio nel tempo. Ma l'atmosfera in cui la sua ispirazione si muove è, intatta, l'atmosfera respirata da Gioacchino da Fiore: la tecnica della sua interpretazione — della Bibbia e della storia ecclesiastica — è tuttora, intatta e precisa, la tecnica del « veggente » di Celico.

Chi mutila e deturpa l'immenso sogno apocalittico del poeta, facendo di lui un circoscritto antesignano di idealità nazionali? Non vi è profeta che dell'universale. E Dante, che ha scritto una volta di sè queste amarissime e insieme sublimi parole: « nos cui mundus est patria velut piscibus aequor - per noi è patria il mondo, come per i pesci il mare » (*De vulg. eloquentia,* I, 6, 3), è profeta nel più autentico valore del termine. Solo le idee universali hanno significato per lui.

Aveva, Gioacchino da Fiore, scoperto nel mistero trinitario il simbolo programmatico della convivenza umana. Dante ragiona come lui. « Genus humanam maxime Deo assimilatur quando maxime est unum: vera enim ratio unius in solo illo est; propter quod scriptum est: audi Israel, Dominus Deus tuus unus est. Sed tunc genus humanum maxime est unum, quando totum unitur in uno; quod esse non potest, nisi quando uni principi totaliter subiacet, ut de se patet. Ergo humanum genus uni principi subiacens, maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem: quod est bene et optime se habere. — La famiglia umana allora in massimo grado rassomiglia a Dio, quando più è una. Perchè in Lui solo è l'essenza dell'unità. Onde è scritto: ascolta Israele, il tuo Dio è uno. E la famiglia umana allora è

massimamente una, quando tutta si raccoglie e si fonde e si unifica. Ora ciò non si può verificare che ad una condizione: che tutta soggiaccia all'autorità di un solo potere. Per cui la famiglia umana tutta sottoposta ad un solo potere, è fatta eccezionalmente simile a Dio e quindi è nella massima misura conforme al piano divino » (*De Mon.* I, 8).

Naturalmente un secolo, e un secolo ricco e denso come il Duecento, non era passato invano fra il miraggio del contemplante di San Giovanni in Fiore e la passione drammatica dell'esule fiorentino. Tutto avvolto nell'aura mite e placida della sua lunga esperienza monastica; con l'anima piena delle glorie recenti e prodigiose dell'ordine riformatore e dissodatore, che aveva rinnovato l'economia, l'arte, l'idealità di tutta l'Europa, di quell'ordine che a lui, povero servo della gleba, laggiù, alle pendici della Sila, aveva dato personalità ed educazione, Gioacchino auspica l'età dello Spirito, come età di asceti e di contemplativi.

Il Duecento ha laicizzato e portato nella fervida vita dei Comuni e delle Scuole l'ideale della nuova età.

E come Beatrice rappresenta l'avviamento verso una completa rivendicazione della femminilità nella spiritualità collettiva, al posto della Vergine Madre, che era stata l'ipostasi

idealizzata della donna nella rivoluzione cisterciense, l'ideale della vita pratica e concretamente vissuta che Dante celebra, segna la traduzione reale, nella vita associata, dell'impetuosa volontà di rinascita, cui la decadenza del vecchio mondo feudale aveva aperto il varco.

Ma l'attitudine profetica, da Gioacchino a Dante, non è sostanzialmente cambiata.

Quando san Giacomo interroga Dante sulla speranza, Beatrice previene la sua risposta, dandogli questa altissima testimonianza:

> « La Chiesa militante alcun figliuolo
> non ha con più speranza, com'è scritto
> nel sol che raggia tutto nostro stuolo.
> (*Par.* XXV, 52-56).

Dante avrebbe potuto a sua volta testimoniare così di Gioacchino. A distanza di un secolo i due profeti si incontravano nel medesimo primato.

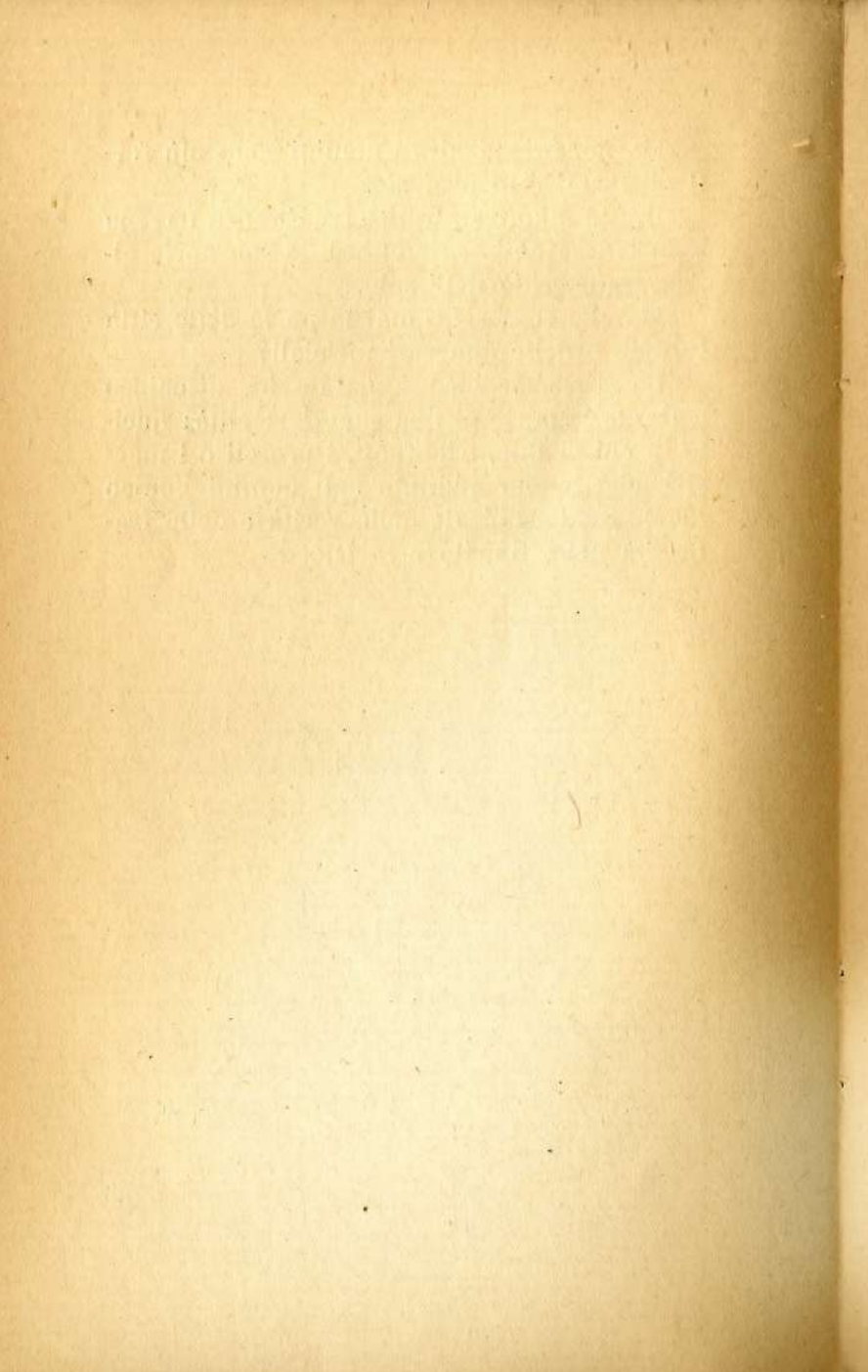
Tutto era stato speranza in Gioacchino. Tutto era speranza in Dante.

Egli si illudeva persino, al declinare rapido dei suoi giorni in esilio, che il « poema sacro », uscito dalla collaborazione del cielo e della terra, potesse vincere « la crudeltà » che lo « serrava fuori del bello ovile » ove aveva dormito agnello.

Ma no. Gli odi degli uomini sono più forti di poemi e di profezie.

Dante muore in esilio. La Firenze terrena tenne inesorabilmente chiuse le sue porte all'accorato grido dell'esule.

Ma che cosa sono mai le porte delle città terrene e delle anagrafi ufficiali?

La speranza inconsumabile ha dischiuso a Dante le porte di una superiore città: quella in cui vivono, trionfanti, i profeti e i maestri, che hanno additato agli uomini l'unico ideale Santo, l'ideale della verità e della fraternità nello Spirito e in Dio.

INDICE

Opere di Ernesto Buonaiuti:

Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose - **Roma, 1907 (esaurito).**

Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento - **2ª ediz., 1910 (esaurito).**

L'isola di smeraldo **(in collaborazione con N. Turchi) - Torino, 1914 (esaurito).**

Il cristianesimo medioevale - **Città di Castello, 1916 (esaurito).**

Sant'Agostino **(Profilo) - Roma, 1923, 2ª ediz.**

San Girolamo **(Profilo) - Roma, 1923, 2ª ediz.**

Sant'Ambrogio **(Profilo) - Roma, 1923.**

Tommaso d'Aquino **(Profilo) - Roma, 1924.**

San Paolo **(Profilo) - Roma, 1925.**

Escursioni Spirituali - **Roma, 1922.**

Voci Cristiane - **Roma, 1923.**

Saggi sul cristianesimo primitivo - **Roma, 1923.**

Apologia del Cattolicismo - **Roma, 1925, 2ª ediz.**

Verso la Luce. Saggio di apologetica religiosa - **Foligno, 1924 (5° migliaio).**

Una fede e una disciplina - **Foligno, 1925.**

Gesù il Cristo **(Profilo) - Roma, 1925.**

Francesco d'Assisi **(Profilo) - Roma, 1925.**

Lutero e la Riforma in Germania - **Bologna, 1928.**

Pagine scelte di Paolo Sarpi **(con introduzione e note) - Milano, 1928.**

Il Misticismo medioevale - **Pinerolo, 1928.**

Le origini dell'ascetismo cristiano - **Pinerolo, 1928.**

Il Cristianesimo nell'Africa romana - **Bari, 1928.**

La Chiesa Romana - **Milano, 1933, 3ª ediz.**

Il messaggio di Paolo - **Roma, 1934.**

Tractatus Super Quatuor Evangelia di Gioacchino da Fiore - **Roma, Istituto Storico Italiano, 1930.**

Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio - **Roma, Ass. per il Mezzogiorno, 1933.**

Il Vangelo e il Mondo - **Guanda, Modena, 1934, 2ª ediz.**

Pietre miliari nella Storia del Cristianesimo - **Guanda, Modena, 1935, 2ª ediz.**